مدخل الى

فلسفة الحضارة الانسانية

أو

مقال في الانسان

تأليف : ارنست كاسيرر
ترجمة : الدكتور احسان عباس
مراجعة : الدكتور محمد يوسف نجم

•

دار الاندلس . بيروت

فلسفة الحضارة الانسانية

نشر بالاشتراك مع
مؤسسة فرنكلين المساهمة للطباعة والنشر
بيروت ــ نيويورك
١٩٦١

مدخل إلى

فلسفة الحضارة الإنسانية

أو

مقال في الإنسان

تأليف : أرنست كاسيرر
ترجمة : الدكتور إحسان عباس
مراجعة : الدكتور محمد يوسف نجم

دار الأندلس - بيروت

هذه الترجمة مرخص بها وقد قامت

مؤسسة فرنكلين المساهمة للطباعة والنشر

بشراء حق الترجمة من اصحاب هـــذا الحق

This is an authorized translation of

AN ESSAY ON MAN by Ernest Cassirer.
 Published by Yale University Press, New Haven.

المسهمون في هذا الكتاب

المؤلف : ارنست كاسيرر :

فيلسوف درّس في جامعتي برلين وهمبرج ثم كان استاذاً للفلسفة في جامعة جوتنبرج بالسويد . وفي سنة ١٩٤٠ دعي ليحاضر بجامعة ييل ، حيث توفي سنة ١٩٤٥ ؛ كان ذا ذاكرة عجيبة واطلاع واسع في العلوم الرياضية والطبيعية والفن والتاريخ والمشكلات الفلسفية . وقد كتب كتباً عديدة منها بالانجليزية هذا الكتاب وكتاب « اسطورة الدولة » وترجم من كتبه الكثيرة الى الانجليزية كتابان آخران هما « فلسفة الاشكال الرمزية » ــ في ٣ مجلدات ، وكتاب « مشكلة المعرفة » .

المترجم : الدكتور احسان عباس :

الاستاذ المشارك للادب العربي في جامعة الخرطوم سابقاً وفي الجامعة الاميركية ببيروت حالياً .

المراجع : الدكتور محمد يوسف نجم :

الاستاذ المشارك للادب العربي في الجامعة الاميركية ببيروت .

مقدمة المترجم

(١)

فكرة هذا الكتاب

— ١ —

في كل وجهة اتفقت الفلسفات والأديان والعلوم على ان معرفة الانسان ذاتَهُ غاية سامية ، ثم اختلفت بعد ذلك في الطريق التي تسلكها الى تلك المعرفة ، وأصبح السؤال الذي تعددت عنه الأجوبة هو : كيف يعرف الانسان ذاته :

١ ـ فقالت الفلسفة المتافيزيقية ، لا طريق الى ذلك إلا بالاستبطان ، أي النظر الداخلي ، واذا كان ثمة سبيل من النظر الى الوجود الخارجي فانها لا محالة سترد الانسان في النهاية الى داخل ذاته . وكانت معالم هذا الاتجاه تتمثل في سقراط ثم في الفلسفة الرواقية ، وكان العقل في هذا الاتجاه هو العامل المعتمد لحلّ المشكلة .

٢ ـ وتضاءل مقام العقل في الدين المسيحي كما يتضح لدى اوغسطين وبسكال ، وأصبح السبيل الى فهم الطبيعة الانسانية هو الدين . وفي هذا

اقرار بقيمة الاستبطان ، لكن عن غير طريق العقل . وكان الانسان عند هاتين الفئتين من المفكرين – المتافيزيقيين واللاهوتيين – هو ذروة النظام الكوني .

٣ – وما كادت نظرية كوبرنيكس تظهر حتى أخذ الشك في مقام الانسان يسيطر على النفوس وأصبح العلم سبباً في إفقاده ثقته بنفسه ، ولكن سرعان ما استعاد الانسان تلك الثقة ، واستطاع العلماء أنفسهم ان يتغلبوا على الازمة الفكرية التي أحدثتها نظرية كوبرنيكس ، ورأوا ان الطريق الوحيد لحلّ مشكلة الانسان هو الرياضيات – بهذا نادى كل من جاليليو وديكارت وليبنتز وسبينوزا ، وأكدوا ان الانسان يستطيع في الرياضيات وبالعقل الرياضي ان يفهم النظام الكوني والاخلاقي فهماً صحيحاً .

٤ – وبعد قليل تزحزحت الرياضيات من مكانتها لتفسح المجال لعلم جديد جدير بحل المشكلة الانسانية . وكانت نظرية داروين هي المفتاح الجديد ، فقد ردّت هذه النظرية الى العلل العارضة – او قل الى « المصادفة » – قيمتها ، وسخرت من العلل الارسطوطاليسية ، وحطمت الحدود المزعومة بين الأشكال المختلفة من الحياة العضوية . ونشأت عن ذلك مسألة جديدة ليس من السهل الاجابة عنها : هل الحياة الانسانية الحضارية خاضعة كالحياة العضوية لمجموعة من العلل العارضة ؟ ولدى تين والفلاسفة الطبيعيين كان الجواب على هذا السؤال بالايجاب .

٥ – ولكن المشكلة التي بدا حلها وشيكاً استعصت على الحل من جديد ، ودخلت فيها عوامل الأهواء الفردية ودبت الفوضى في النظريات الكثيرة التي نشأت حولها ، وأصبح كل عالم في ميدانه يعتقد ان علمه هو الفرع الوحيد الذي يستطيع معالجة المشكلة ، فالسيكولوجي لا يؤمن إلا بالسيكولوجيا ، والاجتماعي لا يؤمن إلا بعلم الاجتماع وهكذا . نعم ان عصرنا قد اغتنى بتنوع مصادر المعرفة ولكنه أصبح بادي الفقر الى وحدة

تربط هذه المصادر ، وانقلب الامر الى تيه لا حدود له ، يضل فيه السالكون . واذن أضحى لزاماً على المفكر الحديث ذي السمة الفلسفية ان يفكر في طريقة جديدة لحلّ المشكلة القديمة .

– ٢ –

لنعد بالبحث – إذن – الى التعريفات التي وضعها المفكرون للانسان فقد نجد في هذه البداية القبس الذي نبحث عنه :

١ – قالت الفلسفة المتافيزيقية في حدّ الانسان : « الانسان حيوان ناطق » – اي عاقل – ولكن هذا التعريف – على قوته – لا يحيط بحقيقة الماهية الانسانية ، لأنا لا نستطيع أن نعد الاسطورة أو اللغة – مثلاً – بناءً عقلياً ، حتى الدين في حدود العقل الخالص لا يعدو أن يكون محض تجريد . ثم إن هذا التعريف صدر عن أناس كانوا ينظرون إلى زاوية محددة من الانسان ولم يكونوا تجريبيين ، فتعريفهم هذا لا يمكننا من فهم الصور الحضارية المختلفة . وتعريفهم هذا يفترض « الذكاء » ميزة للانسان ولكن : ما الذكاء ؟

٢ – وقال ارسطوطاليس : « الانسان حيوان اجتماعي » ؛ وهذا التعريف ايضاً قاصر لأن « الفصل » فيه غير فارق ، فهناك حيوانات مثل النحل والنمل ذات تنظيم اجتماعي دقيق قد يفوق تجمع الانسان ، إلا أن كلّ ما تعمله على نسق واحد ، وليس فيه ما في اعمال الانسان من تميز فردي .

٣ – وقال افلاطون : لا نستطيع ان نفهم ماهية الانسان الا حين نفهم الدولة ، أي حين ندرس الانسان في حياته الاجتماعية والسياسية لا

في حياته الفردية ، ولكن الحياة السياسية ليست هي الصورة الوحيدة من صور الوجود الجماعي لدى الانسان ، بل ان الدولة نتاج متأخر نسبياً ، وقد قام الانسان بمحاولات أخرى قبـــل ان ينشيء نظاماً سياسياً لـكي ينظم افكاره ومشاعره ، وتظهر هذه المحاولات في اللغة والفلسفة والدين والفن والاسطورة ، فاذا شئنا ان نعرف ماهية الانسان فعلينا ان نوسّع القاعدة ولا نقصرها على الناحية السياسية .

٤ ـ وجاء كومت بالفلسفة الوضعية فقال ان المنهج الذى ندرس به الانسان يجب ان يكون ذاتياً لا فرديـــاً ، أي يجب أن نفسر الانسانية بالانسان ، فاذا شاء الانسان أن يعرف ماهيته وذاته فليعرف « التاريخ » .

٥ ـ وميز كانت بين العقل الانساني وغيره بأن للعقل الانساني قدرة على التميز بين « الواقعي » و« الممكن » ، وهذا شيء غير متوفر في العقل الالهي ولا في عقول الكائنات الواقعة دون الانسان . وهذا التميز يكشف عن معرفتنا للاشياء لا عن طبائعها : « فنحن لا نستطيع أن نفكر دون صور ولا نحدس دون فِكَر » ـ وفي هذه العبـارة كاد كانت يعبر عما نريده من فهم جديد للمشكلة الانسانية ، ولا نحتاج هنا الا الى نقلة بسيطة لتصبح فكرة كانت هي مدار مفهوماتنا الجديدة عن ماهية الانسان .

ـ ٣ ـ

تعريفنا الجديد يتم اذا نحن غيرنا قولة كانت ان العقل الانساني في حاجة الى صور وقلنا : ان العقل الانساني في حاجة الى رموز . ولنقل في تعريف الانسان انه حيوان ذو رموز ، وبذلك نتجنب كل النقص في التعريفـــات والمحاولات السابقة ، وأول ما يفترضه هذا التفسير علينا هو أن نبين كيف

يستقل الانسان بالرموز دون الحيوان ، فاذا أثبتنا ذلك أصبح « الفصل » في هذا التعريف الجديد مميزاً فارقاً :

١ ـ تحدثنا البيولوجيا أن في كل حيـــوان جهازين : جهاز مستقبل وجهاز مؤثر ، بالاول يتقبل المؤثرات الخارجية وبالثاني يستجيب لها ، غير ان الانسان يمتلك مع هذين الجهازين جهازاً ثالثاً « رمزياً » لا وجود له لدى الحيوانات الاخرى . فاذا قلنا إن استجابة الحيوان « رد فعـــل » واستجابة الانسان « رجع » وجدنا ن هناك عملية فكرية بطيئة تصحب الرجع ولا توجد في رد الفعل ، وهذا معناه ان الرجع يتأخر زمنياً عن رد الفعل الذي يكون محض استجابة مباشرة . ويتضح هذا الجهاز الرمزي فيما استحدثه الانسان من لغة وأسطورة ودين وفن ، وبهـــذه الاشكال ـ أو الصور – الرمزية خرج الانسان من العالم المادي ، ولم يعد يواجه الحقائق مباشرة بل من وراء رموز . هل لدى الحيوان سلوك رمزي ؟ هـــذا يقودنا الى ان نبحث في التفرقة بين أ) لغة الحيوان والانسان ب) ذكاء الحيوان والانسان ج) المسافة والزمن لدى كل من الحيوان والانسان ــ فنجد في اللغة أن لدى الحيوان لغة عاطفية وليست لديه لغة موضوعية ، وان لدى الحيوان ذكاء وخيالا عملياً بينما لدى الانسان ذكاء وخيـــال رمزي ، وان الحيوان لا يستطيع ان يتجاوز المسافة والزمـــن العضويين ، اما الانسان فيتجاوز هذا الوضع الى تصوّر مسافـــة مجردة وزمن مجرد ـ أي مسافـــة وزمن رمزيين . في كل خطوة اذن يتضح لنا ان الرمز هو « الفصل » بين الانسان والحيوان .

٢ ـ والرمز مختلف عن الاشارة ، ومن صفاته انطباقه العـــام وشموله وتنوعه ، فقد يعبر الانسان برموز مختلفة عن شيء واحد – كالحال في تعدد اللغات – بالرمز يحرز الانسان الكلمة السحرية التي تفتح أمامه أبواب التقدم . فقوة الفرض تتضمن حقيقة رمزية ، وكانت هي السبيل الى تقدم العلوم ، فكثيراً ما فرض الانسان حالات غير واقعية فاهتدى الى نظريات

جديدة ، ذلك هو الحال في الطبيعيات والرياضيات ؛ وفي التراجم الذاتية وفي الاخلاق ايضاً ، فا جمهورية افلاطون أو ما شابهها من أشكال اليوتوبيا إلا فروض تحمل قوة الرموز .

٣ ــ لماذا اخترنا هذه الطريق في النظر الى الانسان والحضارة الانسانية ؟ إن قصور التعريفات والتصوّرات السابقة قد جعلنا نرى ان تعريف الانسان يجب ان لا يتناول جوهره المتافيزيقي أو قابليات فيه تؤكدها الملاحظات التجريبية ــ المميز الاكبر للانسان هو عمله او وظيفته ، فالحد الصحيح له هو الذي يستمد من هذا المفهوم . وتتضمن الوظيفة فعاليات متنوعة منها اللغة والاسطورة والدين والفن والعلم ، فاذن : كل فلسفة للانسان لا بد من ان تبحث في تركيب هذه الفروع المتنوعة . وبما ان هذه الفعاليات جميعاً تصدر عن الانسان فلا بد من ان تكون ذات رابطة توحد بينها . فان شئنا ان نفهم الحضارة الانسانية فيجب ان نبحث كل صورة من هذه الصور الرمزية على حدة ، ولكنا لا نكون قد أنشأنا فلسفة ان لم نهتد الى الرابطة العامة التي تجمع بينها جميعاً . فالتحليل الوصفي يجب ان يكون مقدمة لاظهار الوحدة لا غاية في نفسه ، وان يكن هذا التحليل ضرورياً لا غنى عنه .

٤ ــ وقد يتساءل متسائل فيقول : أين الوحدة في هذه الفعاليات المتباينة ؟ ان كان هذا السائل يبحث عن وحدة في النتائج فانه لن يجدها ولكن عليه ان يفتش عن « وحدة العمل » أي عن سعي هذه الاشكال الرمزية كلها الى غاية مشتركة ؛ على الفكر الفلسفي ان يستكشف وحدة العمل في ذلك التنوع المتكثر في الصور الاسطورية والأديان واللغات والفنون والعلوم ــ ومنهج هذا الكتاب أن يتناول هذه الصور واحدة واحدة دون ان يغفل هذه الغاية الفلسفية .

(٢)

حدود هذا الاتجاه الفلسفي ومصادره

– ١ –

لم تنبع فلسفة من سعة الاطلاع – لا من التأمل المحض او من التجربة – مثلما نبعت هذه الفلسفة التي بسطها كاسيرر في هذا الكتاب وفي غيره من مؤلفاته وبخاصة كتابه الكبير « فلسفة الاشكال الرمزية » وكتابه الآخر « مشكلة المعرفة » . وتقوم هذه الفلسفة على ثلاثة اركان :

١ – اختيار مصطلح « رمز » لتفسير الفعاليات الانسانية جميعاً .
٢ – تقديم « الوظيفة » على أي حقيقة اخرى من حقائق المادة او الموضوع .
٣ – ايجاد « الوحدة » بين الرموز التي تبدو في ظاهرها متباعدة متباينة أي انشاء فلسفة للمعرفة شاملة كلية .

من أين اهتدى كاسيرر الى قيمة الرمز ؟ لقد بدأ هذا الفيلسوف أبحاثه اولاً في ميدان العلم فكتب سنة ١٩١٠ كتاباً بعنوان Substanzbegriff und Funktionsbegriff ، ومعلوم ما للرمز من قيمة كبرى في العلوم وبخاصة الرياضيات ، وكان هو في أثناء بحثه على وعي بهذه القيمة نفسها حتى انه من بعد قال في مقدمة كتاب الاشكال الرمزية : « كان الرياضيون والطبيعيون أول من وعى بوضوح هذا الطابع الرمزي لمفهوماتهم الأساسية .. فصرح هينريش هرتز بأن الوظيفة الهامة للعلوم الطبيعية هي ان تمكننا من ان نتكهن

بالتجربة المقبلة. فنحن نصنع « رموزاً داخلية » للاشياء والموضوعات الخارجية».
ووجد كاسيرر ان علمــاء آخرين كشفوا عن هذه الوظيفة الرمزية للغة .
وعندئذ خطر له ان مصطلح « رمز » قد ينطبق على كل الفعاليات الانسانية
وانه لا يقتصر على ميدان العلم بل الحق ان نوسع من علم المعرفة فنجعله
ينبسط من العلوم على منـاطق اخرى ؛ اي ان نظرية الافكار والاحكام
العلمية التي تحد الشيء الطبيعي بخصائصه المكونة له يجب ان توسع بحيث
تشمل الاشكال الحضارية الاخرى ، لأن تلك الاشكال ايضاً رمــوز ،
واذن فكل الموجدات الحضارية هذه على مستوى واحد : الاسطورة في
ذلك كالعلم ، والعلم كالدين ، والدين كالفن ، من حيث انها جميعاً ترتبط
برابطة الوظيفة وتسعى الى غاية واحدة — وهذا الاتجاه الفلسفي يصح ان
يسمى « فلسفة الاشكال الرمزية » .

واذا انقدحت الفكرة على هذا النحو فمن الممكن ان تُتطلب اصولها
في كل ناحية ، فيعتبر الفلك البابلي محاولة اولى لادراك الكون عن طريق
الرموز ، وتعتبر المثل الافلاطونية رموزاً لحل مشكلة « الأيس » — أو
الكينونة — وهكذا ؛ وفي سياق هذا كله يتجلى كيف تتسم ميادين المعرفة
الانسانية بالتجريد المتطوّر حتى تبلغ حدّ المجرد المحض في الرموز الرياضية
أو في ميكانيكا الكم ونظريات الذرة ، وتسقط العلاقات بالمحسوسات جملة .

وهذا الاتجاه الفلسفي ليس بدعاً في طلب الوحدة ، فقد كانت الفلسفة
دائماً مثابة الوحدة في كل عصر إذا تكثرت الصور وتعددت الاشكال ؛
كذلك كان الحال في المتافيزيقا القديمة ، ولما جاءت الفلسفة الحديثــة التي
بدأها ديكارت ظلت تسعى الى وحــدة وإن تناولت الأمر من زاوية
جديــدة إذ اتجهت الى القول بان الفلسفة تستطيع ان تحيط بالكليات اذا
هي استمدتها من مبدأ منطقي ، أي ان الصورة الخالصة من المنطق اصبحت
النموذج الأعلى لكل صورة من صور الروح الانسانية — لقد بدأ ديكارت
المثالية الكلاسيكية وختمها هجل الذي قال : اننا يجب ان نفكر في الروح

الانسانية من حيث هي كل محسوس ــ وكلّ مظاهر الروح المتنوعة تتجمع في ذروة منطقية عليا ، فاذا تعددت اشكالها فانها مع ذلك خاضعة لقانون « موحد » هو قانون المنهج الديالكتي »[1] . وهكذا نرى أن ردّ الاشكال والصور المتنوعة الى وحدة هو ما تتضمنه الفكرة الفلسفية دائماً لأن انكار هذه الوحدة او رفضها معنــاه ان ايجاد نظام دقيق لفهمها يصبح امراً مستحيلا .

وهاهنا مسألة محيرة : فاننا اذا آمنا بالوحدة المنطقية لكل هذه الاشكال فقد طمسنا ما في كل شكل من تفرد ، واذا غصنا في البحث عــن كل شكل متفرد فقــدنا الطريق التي تؤدي بنا الى الرابطة الكلية . ولا منجى من هذه الحيرة إلا بان نستكشف عاملا يتكرر في كل شكل من اشكال الحضارة ، وهذا العامل هو المبدأ الذي يربط بين وظيفة الدين واللغــة والفن ، وهو « الرمز » . فاذا تحدثنا عن كل شكل من تلك الاشكال لم نغفل العلائق والمقايسات بينها ذاكرين دائماً ان العلائق المشتركة تحمل في ذاتها اختلافاً « نوعياً » ، فقد تشترك كل الفعاليات التي سميناها أشكالا رمزية في صلتها بالزمن والمسافة والعلية ، ولكن هذه الخصائص فيها تختلف في طوابعها بين شكل وآخر :

١ ــ فالزمن في الميكانيكا ليس له الا علاقة اسمية بالزمن الذي يسيطر على الموسيقى والقياسات الايقاعية . والوحدة المسافية التي نبنيها في الآثار الفنية كالرسم والنحت والفن المعماري تختلف تماماً عن الوحدة المسافية التي تمثلها النظريات والمبادىء الهندسية ، فواحدة ترتسم عن طريق الخيال الفني وواحدة ترتسم عن طريق الفكرة الهندسية المنطقية . كذلك نجــد الفكر الاسطوري يتمثل المسافة على نحو ليس فيه قسط كبير من التجريد .

٢ ــ والعلية تختلف اختلافاً بعيداً في العلم عنها في الفكر الاسطوري ،

١ ــ فلسفة الاشكال الرمزية ١ : ٨٣ ــ ٨٤

فهناك علية في الاسطورة تفسر بها الظواهر الخاصة ولكن الدافع في هذا التفسير مختلف عن الدافع الذي يحدو بنا لدراسة العلية عن طريق الافكار النظرية العلمية ، فالعلية مشتركة بين العلم والاسطورة ولكن طابعها مختلف في كل منهما[٢] .

ـ ٢ ـ

لقد صرح كاسيرر ان الفوضى التي بلغتها فروع المعرفة حين استقل كل منها في حل مشكلة الانسان هي ناقوس الخطر الذي دق معلناً ان الحاجة ماسة الى نظرة « موحدة » تنقذ البحث الفلسفي من العوامل الشخصية في النظر الى المشكلة ، وكان ماكس شيلر من اول المنبهين الى هذا الخطر حين قال : « ما كان الانسان في فترة من فترات المعرفة الانسانية كما هو اليوم في عصرنا مثار مشكلة لذاته ؛ لقد اصبح لدينا انثروبولوجيا علمية واخرى فلسفية وثالثة لاهوتية ، وما من واحد من هذه الفروع يعرف ما لدى الفرع الآخر ، لذلك لم نعد نمتلك فكرة واضحة عن الانسان ، فان ازدياد تكثر العلوم التي تنهمك في دراسة الانسان قد زاد فكرتنا عن الانسان فوضى وغموضاً بدلا من ان يوضحها »[٣] .

في كل مجال تستطيع ان تقول ان كاسيرر كان يجد الحوافز والمنبهات التي تدفعه الى موقف فلسفي جديد ، ولم يكن شيلر أكثر اثراً في البواعث من أثر يوكسكل العالم البيولوجي في الاخذ بيده للتطبيق : فقد كان يوكسكل « يرى الحياة حقيقة قائمة بذاتها معتمدة على نفسها ولا يمكن وصفها او توضيحها عن طريق علم الطبيعة او الكيمياء » ولذلك اقام

---

٢ ــ بايجاز عن فلسفة الاشكال الرمزية ١ : ٩٤ وما بعدها

٣ ــ مقال في الانسان ، الفصل الاول .

يوكسكل مذهباً بيولوجياً جديداً قائماً على ان لكل كائن عضوي عالمه الخاص به وحقيقته الخاصة به ففي عالم الذباب لا نجد الا اشياء ذبابية وفي عالم قنافذ البحر لا نجد الا اشياء قنفذية بحرية ، ومطلب البيولوجيا كله يتحقق في علم التشريح المقارن ، فاذا عرفنا الكيان التشريحي لأي حيوان فقد عرفنا كل المعلومات الضرورية عنه . وقال يوكسكل : لكل حيوان جهازان ـ جهاز استقبال وجهاز تأثير [٤] ومن هذا الشكل البيولوجي بدأ كاسيرر النظر الى عالم الحضارة واهتدى الى تميز الانسان بالجهاز الرمزي .

ويستفيض القول لو ذهبنا نستعرض المنابع والمؤثرات التي اوحت لكاسيرر بفلسفته ، إذ يشبه ان تكون فلسفته « توحيداً » وجمعاً للآفاق التي احبها ، والمفكرين الذين اعجب بهم ودرسهم ، وفيهم الشاعر مثل جوته والمؤرخ الانساني مثل هيردر والفيلسوف الموجه مثل كانت وفيهم التجريبي والمثالي . وهذا الكتاب شاهد مبسَّط على المجالات الكثيرة التي استمد منها شواهده والمواقف الفكرية التي اعتبرها مؤيدة لفكرته والناس الذين اعجب بفلسفاتهم واتجاهاتهم : كان يرى ان جوته بحث عن الطابع المميز للطريقة المثالية في التفكير بين هذا التراوح المستمر في عالمي الثبات والتغير ؛ والشكل المميز للفكر انه يرى الخالد في الفاني ، ومن خلاله تتحد الفلسفة والفهم الانساني[٥] . وكان هيردر أحد الذين أثروا فيه تأثيراً بعيداً لأن هيردر حطم سحر التفكير التحليلي وأعلى من قيمة التأمل . وكان فون همبولت معلماً في توجيه فكره ، وكان بركهارت وومسن ورانكه يشبعون لديه رغبته في التاريخ مثلما يغذي جوته نفسه بالشعر .

ومع هذا كله كان الفكر الكانتي حجر الزاوية لديه ، منه يبدأ انطلاقه

٤ ـ مقال في الانسان ، الفصل الثاني

٥ ـ مشكلة المعرفة : ١٣٨ .

في البحث ، ولعلني لا اظلم فلسفة كاسيرر ان قلت انها تطوير جزئي لبعض افكار كانت . واهم فكرة كانتية وجهت تفكيره هذه الوجهة هي فكرة « الصورة » ، اذ هي اساس المعرفة لدى كانت ـ المعرفة تتم لدى الانسان عندما ينتقل من مرحلة التعلم الى مرحلة الحكم ، وهذا الحكم هو الذي يعين طبيعة ما نسميه واقعاً ، فالفلسفة هي دراسة « صور الحكم » التي تعرف بها الحقيقة الواقعة الموضوعية ، وفي كل صورة من صور المعرفة توجد عوامل سابقة للتجربة a priori ، وهذه العوامل « صور » من العقل ـ للمعرفة صورة كليــة أساسية وعلى الفلسفة ان تكشف هذه الصورة وتقيم أركانها[٦] .

من هذه النقطة نستطيع ان نرى كيف تأثر كاسيرر باستاذه ، فأخذ فكرة « الصورة » هذه وغيّر في وظيفتها ، إذ لم تعد وظيفتها تنظيمية كما كان يراها كانت بل اصبحت مبدءاً جوهرياً « مكوناً » . وبدلا من ان يتحدث كاسيرر عن صور المعرفة حوّل البحث الى صور الحضارة، لاعتقاده ان كل تجربة شكل من اشكال المعرفة ، وصور الحضارة مواد في التجربة إذن فهي انواع من المعرفة . لقد درس كاسيرر فلسفة كانت دراسة مستقصية وحلل فلسفته في احد مؤلفاته ، وكان يستطيع ان يستشهد بأقواله وآرائه نصاً دون العودة الى كتاب ، ومثل هذه الملازمة حقيقة ان تجعله شديد التأثر به .

ومن الواضح ان أعسر ما يواجه فلسفة كاسيرر هو التوجه نحو الوضع الموضوعي . هــذا الوضع واضح تمام الوضوح في العلم ولكن : كيف يكون الفكر الأسطوري والفن والتاريخ ـ كيف يكون كل واحد من هــذه الاشكال ذا موضوعيــة ؟ لكنا قد قلنا من قبل ان خصائص الاشكال قد تختلف « نوعاً » ، وهكذا الحال في الموضوعية ، فالاشكال الرمزية

٦ ـ مقدمة هندل في الجزء الاول من فلسفة الاشكال الرمزية : ٤

جميعاً تتحد في هذه الخاصية إلا ان الموضوعية تختلف في واحد عنها في الآخر . فوضوعية اللغة هي ما يميز الانسان عن الحيوان . وللفن موضوعية أشار اليها كاسيرر بقوله : « والفن كسائر الاشكال الرمزية ليس نسخاً حرفيـــاً لحقيقة جاهزة معطاة وانما هو احدى الطرق المؤدية الى نظرة موضوعية للاشياء وللحياة الانسانية وليس هو حكاية للحقيقة الواقعة بل كشف لها »[٧] . والفرق بين العلم والفن ان الاول تبسيط للحقيقة والثاني تكثيف لها . ليست الموضوعية الغاء للذات الفردية ، ففي التاريخ لا يبلغ المؤرخ الوضع الموضوعي إلا من خلال التصور الذاتي للماضي . وخير شاهد على ما حققته الموضوعية في ميدان التاريخ مؤلفات رانكه .

والخلاصة : ان كل شكل من الاشكال الرمزيـــة في فلسفة كاسيرر « عالم فكري » مستقل A universe of discourse وفيها جميعاً رابطة واحدة من حيث الوظيفة ، وفي كل منها جانب موضوعي او « موضوعية مثالية » ـ كما يسميها هيجل ـ هذه فلسفة سماها كاسيرر نفسه « مثالية كلاسيكية » ـ ـ او قل فلسفة مثالية معدلة ـ ترفض الوضعية وتتحاشى المـــادية ، وتعلي جانب الفردية في الفعاليات الانسانية ، وتسوّي بـــين الفعاليات في القيم ، وتقدر الحرية الكانتية في المسؤولية الانسانية ، وتخفف من حدة الثنائية.

جامعة الخرطوم — احسان عباس

في تشرين الثاني (نوفبر) . ١٩٦٠

٧ ـ انظر الفصل الخاص بالفن في هذا الكتاب .

تصدير للمؤلف

تلقيت اول حافز على تأليف هذا الكتاب من لدن اصدقائي الانجليز والاميركيين الذين سألوني ملحين ، معـاودين القول ، ان انشر ترجمة انجليزية لكتابي « فلسفة الاشكال الرمزية »[1] ، وكنت شديد الرغبة في ان استجيب لسؤلهم لولا أن وجدت ــ بعد أن أخذت اهبتي لذلك ــ ان اخراج الكتاب كاملاً أمر غير عملي ، وانه في الظروف الراهنة امرٌ لا يجد مسوغاً قوياً لدى القارىء أو المؤلف . فأما القارىء فقد يرهقه كثيراً ان يقرأ ثلاثة مجلدات تعالج موضوعاً عسيراً مجرداً ، واما المؤلف فانه يكاد يتعذر عليه ان ينشر مؤلفاً وضع منهاجه وكتبه قبل خمسة وعشرين عامـاً ، بل هو لا يرى حكمة في القيام بذلك ، لأنه في خلال تلك الاعوام مضى قدماً في دراسة الموضوع ، وتعلم كثيراً من الحقائق الجديدة وتمرس بمشكلات حادثة . حتى المشكلات القديمة قد أخذ ينظر اليها من زاوية مخالفة ويبصرها تحت ضوء جديد .

لهذه الاسباب جميعاً رأيت ان أنشىء لا ان أترجم ، فأكتب كتاباً جديداً كل الجدة ، على ان يكون هـذا الكتاب أصغر بكثير من كتابي القديم لأني أومن بقولة لسنج : « الكتـاب الكبير شر كبير » ــ تلك

١ ــ كتاب في ثلاثة مجلدات نشر ببرلين على يد برونو كاسيرر : ١٩٢٣ ــ ١٩٢٩ [قلت : وقد ترجمه رالف مانهايم الى الانجليزية في ثلاثة مجلدات ، نيوهافن ، مطبعة ييل ١٩٥٣ وما بعدها]

حكمة نسيتها أو تناسيتها يوم كتبت « فلسفة الاشكال الرمزية » لانهما كي المستغرق يومئذ في حومة الموضوع ، فاما اليوم فانا احس باني اميل الى الامتثال لحكمة لسنج . ولذلك حاولت في هذا الكتاب أن اركز القول على بضع مسائل تبدت لي ذات اهميــة فلسفية خاصة ، وان اعبر عن افكاري على نحو موجز مركز ـ قدر الامكان ـ بدلاً مـن أن أضع الحقائق باسهاب ، أو أقدم النظريات بشرح مستفيض .

ولا بد من ان يعالج هذا الكتاب موضوعات قد تبدو لدى النظرة الاولى متباعدة متباينة ، فهو عرضة لأن يرى فيه الناظر العجلان « خليطاً » من أشتات شديدة التباين والتباعد لأنه يتناول مسائل سيكولوجية واخرى تتعلق بعلم الكائنات « انتولوجيــة » ومسائل في فلسفة المعرفة ، ويحتوي فصولا في الاسطورة والدين وفي اللغــة والفن وفي العلم والتاريخ . لكني ارجو ان يستكشف القارىء بعــد ان يقرأ صفحات هذا الكتاب بأن تهمة الخلط المتباين لا سند لها ، فقــد كان من أهدافي الكبرى ان اقنع القارىء بأن كل الموضوعات التي عالجتها في هــذا الكتاب هي من بعد موضوع واحد ، لأنها جميعاً طرق تؤدي الى غــاية مشتركة . وأنا ارى أن واجب فلسفة الحضارة هو ان تكشف عن تلك الغاية وأن تحددها .

ويجب ان أنبه الى انني اكتب بلغة غير لغتي الاصلية وهــذه حقيقة أثرت في اسلوب هذا الكتاب ، وما كنت بقادر على ان اذلل هذه العقبة لولا العون الذي تلقيته من صديقي جيمس بتجروف أحد اساتذة كلية المعلمين بولاية نيوجرسي ، فقد راجع المسوّدة كلها ، وقدم اليّ ـ متلطفاً ـ ملاحظه في الشؤون اللغوية والاسلوبية . غير اني أيضاً مدين له كثيراً ببعض التوجيهات القيمة حول مادة هذا الكتاب .

ولم أهدف بهذا المؤلف الى أن أضع كتاباً « مبسطاً » في موضوع يأبى التبسيط الشديد من وجوه كثيرة . إلا أن هذا الكتاب لم يكتب للدارسين

والفلاسفة فحسب ، ذلك لأن المشكلات الاساسيـة في الحضارة الانسانية ذات اهمية للناس جميعاً ولا بد من أن نجعلها ميسورة للجماهير ، ولذلك حاولت أن أتجنب دقـائق المصطلح الفلسفي ، وأن اعبر عن افكاري بكل مـا أستطيعه من وضوح وبساطة ، وعليّ أن انبه النقاد الى أن ما اكتبه انما هو شرح وتوضيح لنظريتي اكثر مما هو تطبيق وابراز لها . فمن شاء ان يدرس المشكلات المعروضة في شكلها التحليلي الدقيق فليرجع الى كتـابي « فلسفة الاشكال الرمزية » .

ولقد أحجمت ـ مخلصاً ـ عـن أن أفرض على عقول قرائي نظرية جاهزة ، موضوعة في اسلوب تقريري حاسم ، فقد ظلت أجهد لأضعهم في موقف يستطيعون منه ان يحكموا لأنفسهم . حقاً انه ليس في الامكان ان اضع تحت انظارهم كل الشواهد التجريبية التي تنبني عليها فكرتي ، غـير اني حاولت أن ازودهم بمقتبسات وفيرة مسهبة من المؤلفات المعتمدة في الموضوعات المختلفة . وانا واثق من أن القارىء لن يجد ثبتاً كاملا وافياً من المصادر ، فلو انني كتبت عنوانات الكتب لما اتسع لهـا الحجم الذي أريد لهذا الكتاب ، ولذلك اكتفيت بأن اقتبس من المؤلفين الذين احس بأني مدين لهم اكثر من سواهم ، وبأن اختار الامثلة التي تتميز بقيمة فذة وبأهمية فلسفية فائقة .

وأهديت الكتاب الى تشارلس و . هندل رغبة مني في أن أعبّر عن شعور من العرفان بالجميل لرجل ساعدني ، بحماسة لا تعرف الفتور ، في اعداد هذا الكتاب . فقد كان اول من تحدثت اليه بمنهجه العام ، ولولا اهتمامـه البـالغ بمادة الكتاب ونظرته المتحمسة ـ وهو الصديق ـ الى مؤلفه لما وجدتُ لديّ الشجاعة لنشره . فقد قرأ المسوّدة مرات عدة ، وكنت دائماً أتقبل مقترحاته وانتقاداته ، وكلها كانت قيمة مسعفة .

فلهذا الاهداء معنيان : ذاتي « ورمزي » لأني باهداء هذا الكتاب الى

رئيس شعبة الفلسفة ومدير قسم الدراسات العليا بجامعة ييل إنما أحاول ان اعبر عن شكري القلبي للشعبة نفسها . منذ ثلاث سنوات قدمت الى جامعة ييل ولشدّ ما ادهشني وسرّني ان أرى التعاون الوثيق فيها شاملا يمتد على مدى واسع . وكان من دواعي الغبطة أن أجدني أعمل مع زملائي الشبان في حلقات دراسية تتناول مختلف الموضوعات ، وكانت تلك تجربة جديدة حقاً في خلال حياتي الجامعية الطويلة ، تجربة لذّة ممتعة حافزة ، وسأظل أذكر تلك الحلقات المشتركة ذكر العارف الشاكر ـ فواحدة كانت في تاريخ الفلسفة وثانية في فلسفة العلوم وثالثة في نظرية المعرفة ، وقد قام بها جميعاً تشارلس هندل وهاجو هلبورن و ف.س.س. نورثروب وهنري مارجنو وفردريك فتش وتشارلس ستيفنسون .

ويعد هذا الكتاب ـ الى حد كبير ـ نتاجاً لعملي في قسم الدراسات العليا في جامعة ييل ، وإني انتهز هذه الفرصة لأعلن عن شكري للسيد إدجار س. فرنس عميد تلك المدرسة من أجل الكرم الذي شملني به في السنوات الثلاث ، كما يستحق طلبتي كلمة شكر نابعة من القلب ، فقد تداولنا الرأي معاً في كل المشكلات التي تضمنها هذا الكتاب ـ على وجه التقريب ـ واني لموقن أنهم سيجدون أثارةً من ذلك العمل المشترك في هذه الصفحات التالية .

والشكر لمؤسسة فلويد للابحاث فان المنحة التي قدمتها هي التي ساعدتني على اعداد هذا الكتاب

جامعة ييل   ارنست كاسيرر

القسم الأول

ماهية الإنسان

(١)

الأزمة في معرفة الانسان نفسه

– ١ –

مبدأ « اعرف نفسك »

معرفة النفس – او الذات – أسمى غايـة في البحث الفلسفي ، تلك حقيقة تلقى اعترافاً عاماً فيما يبدو ، وقد ظلت ثابتة لا تتغير خلال كل المعارك التي نشبت بين مختلف المذاهب الفلسفية ، وقد برهنت تلك الحقيقة على انها النقطة الارخميدية في الفكر كله ، أعني النقطة الثابتة المستقرة . بل ان أكثر المفكرين الشكيين لم ينكر إمكان « معرفة النفس » وضرورتها ، وكلهم تشككوا في المبادىء العامة المتعلقة بطبائع الاشياء . غير انهم كانوا يرمون من وراء ذلك الشك الى ايجاد طريقة جديدة للبحث ، ركينة يمكن الاعتماد عليها . وكثيراً ما كانت الشكية في تاريخ الفلسفة صورة أخرى من النزعة الانسانية الثابتة . واذا أنكر الفيلسوف الشكي ان العالم الخارجي حقيقة موضوعية يقينية وحطم هـذه الفكرة فانه يأمل ان يردّ افكار الانسان الى ذاته ، لأنه يؤمن ان معرفـة الذات اول مقدمة ضرورية لتحقيق الذات ، وانه لا بد لنا من ان نحطم القيد الذي يربطنا بالعـالم الخارجي لكي نستمتع بحريتنا الحقة ، لقد كتب مونتين يقول : « أكبر شيء في هذا العالم هو ان تعرف كيف تكون » .

طريقة الاستبطان قيمتها وقصورها

غير ان هذه الطريقة في النظر الى المشكلة اعني طريقة الاستبطان ، أو النظر الداخلي في الذات ، لا تسلم من ريب الشكيين ، فقد بدأت الفلسفة الحديثة حين قرّر ديكارت ان البرهان الشاهد على وجودنا متين منيع يثبت لكل هجوم . الا انّ تقدم المعرفة النفسية يكاد لا يؤيد هذا المبدأ الديكارتي ، واصبحت النزعة العامة في الفكر في ايامنا هذه موجهةً مرة اخرى نحو القطب المضاد ؛ وقليل هم السيكولوجيون المحدثون الذين يقرون أو يستحسنون طريقة الاستبطان والنظر الداخلي . فهم على وجه عام يحدثوننا ان مثل هذه الطريقة محفوف بالخطر ، وهم مقتنعون ان السبيل الوحيد المؤدي الى سيكولوجيا علمية إنما هو الاتجاه السلوكي الموضوعي؛ غير انهم لو استغلوا اتجاهاً سلوكياً ثابتاً جوهرياً لوجدوه يعجز عن ان يبلغ بهم غايته ؛ نعم انه قد ينبهنا الى اخطاء منهجية ممكنة ولكنه لا يستطيع ان يحل كل مشكلات السيكولوجيا الانسانية ، فاما طريقة الاستبطان فاننا نستطيع ان ننتقدها وان نتشكك فيها ولكنا لا نستطيع ان نبطلها او نقصيها عنا . فبغير الاستبطان ، أي بغير الوعي المباشر على مشاعرنا وعواطفنا وادراكاتنا وأفكارنا ، لا نستطيع حتى أن نحدّ ميدان السيكولوجيا الانسانية . ولكن علينا ان نقر باننا اذا سلكنا هذه الطريق وحدها تعذر علينا انّ نحرز نظرة شاملة كلية في الطبيعة الانسانية ؛ ذلك لان طريقة الاستبطان الذاتي لا تكشف لنا الا عن قطاع صغير من الحياة الانسانية ، قطاع تستطيع ان تبلغه تجربتنا الفردية ، ولكنها لا تستطيع ان تكشف لنا عن ميدان الظواهر الانسانية جميعاً . ولو اننا نجحنا في جمع كل المعلومات والحقائق اللازمة ووفقنا في ربطها معاً لما تكوّن لدينا عن طريق الاستبطان الا صورة هزيلة مشعثة ـ كأنما جذع بلا اطراف ـ للطبيعة الانسانية .

ارسطوطاليس والمعرفة عن طريق الحواس

يذهب ارسطوطاليس إلى القول بأن المعرفة الانسانية تتولّد من ميل أصيل في الطبيعة الانسانية ، ميلٍ يعلن عن نفسه في افعال الانسان وردود فعله الاولية ، فتظل حياة الحواس من مبدأها الى منتهاها موجهة بهـذا الميل مشبعة به . وهذا نص قوله :

« كل الناس ، بالطبيعة ، يرغبون في ان يعرفوا ، ودليل هذا تلك المتعة التي نوليها حواسّنا ؛ فنحن نحب تلك الحواس في ذاتها بالاضافة الى فوائدها ، واكثر ما نحبهِ منها حاسة الابصار ، لا نظراً لما تؤديه من عمل فحسب ، بل حتى ونحن لا نزمع ان نقوم باي عمـل نفضل الابصار على كل شيء آخر . وعلة هـذا ان هذه الحاسة من بين الحواس جميعاً تجعلنا نعرف ، وتوضح لنـا الفروق بين الاشياء »[1] .

وهذه العبارة تميز نظرة أرسطوطاليس الى المعرفة وتفرقها عن نظرة افلاطون ، فمثل هذا التقريظ الفلسفي لحياة الحسّ لدى الانسان لا يمكن أن نعثر عليه في مؤلفات افلاطون ، لأن هذا الفيلسوف لم يكن يّقدرُ ان يقارن بين الرغبة في المعرفة والمتعة التي نجدها في حواسنا ؛ فبين حياة الحواس لدى افلاطون وحيـاة الفكر سور عريض لا يتأتى خرقه او اجتيازه ، والمعرفة والحقيقة في رأيه همـا ابنتا عالم مثالي مجرد أزليّ . بل ان ارسطوطاليس نفسه ليؤمن ان المعرفة العلمية لا يمكن الحصول عليهـا من طريق الادراك وحده ؛ وحين ينكر هـذه القسمة الافلاطونية لعالمين مثالي وتجريبي ، فانه يتحدث الينا حديث عالم البيولوجيا ، وهو يحاول ان

---

١ ـ ارسطوطاليس ، مـا وراء الطبيعة ، الكتاب الاول ، الفقرة الاولى ٩٨٠ آ / ٢١ مـن الترجمة الانجليزية لروس بعنوان : مؤلفات ارسطوطاليس (اكسفورد ، مطبعة كلارندن ١٩٢٤) المجلد الثامن .

يفسر العالم المثالي ، اعني عـــالم المعرفة ، من خلال الحياة نفسها . فيرى ارسطوطاليس اننا نجد بين العالمين تكاملاً لا ينفصم ، لأن الاشكال العليا في الطبيعة وفي المعرفة الانسانية تتطور عن الاشكال الدنيـــا ، وثمة رباط مشترك يصل بـــين الادراك الحسي والذاكرة والتجربة والقوة المتخيلة والفكر ، وما هذه جميعاً الا مراحل مختلفة وصور متعددة من التعبير عن فعالية اساسية واحـــدة تبلغ حدّ كمالها في الانسان ، ولكنهـا ايضاً فعالية تشارك فيها الحيوانات وكل اشكال الحياة العضوية من وجه ما .

واذا كان لنا ان نتقبل هـــذه النظرية البيولوجية ، توقعنا ان تكون المراحل الاولى في المعرفة الانسانية متعلقة بالعالم الخارجي مقتصرة عليه ، ذلك لأن حوائج الانسان العاجلة ورغباته العملية تعتمد على بيئته المادية ، فهو لا يستطيع ان يحيا دون ان يظل يكيف نفسه لظروف العالم المحيط به ، وعندئذ يمكن ان توصف الخطوات الاولية التي يخطوها الانسان نحو حياته الفكرية والحضارية بأنها اعمال تشمل نوعاً من التكيف الذهني نحومقتضيات البيئـــة المباشرة . لكن بما ان الحضارة الانسانية تتقدم فاننا سرعان مـــا نصادف لدى الانسان نزعة مضادة ، نزعة للنظر الداخلي صاحبت هـــذه النظرة الموّجهة الى الخارج وكمّلتها منذ ان لاحت تباشير الوعي الانساني. واذا ذهبنا موغلين نتتبع تطورَ الحضارة الانسانية من تلك المبادىء وجدنا ان هذه النظرة الداخلية تزداد قوة على الزمن . فقد بدأ حب الاستطلاع لدى الانسان ــ وهو حب طبيعي ــ يغير اتجاهـــه في بطء متدرج ، وإنا لنستطيع ان ندرس هذا النمو في كل صور الحياة الحضارية لدى الانسان ــ او في جلّها ــ ، والاساطير من اقدم تلك الصور ، وعلى هذا فاننـــا نجـــد في التفسيرات الاسطورية الاولى للكون نظرات انثروبولوجية بدائية تتمشى جنباً الى جنب مع نظرات كونية بدائية . ويتساءل الانسان عـــن

اصل الكون ويكون تساؤله هذا متلاحماً تلاحماً وثيقاً مع تساؤله عن اصل الانسان ، ويجيء الدين فلا يحطم هذه التفسيرات الاسطورية الاولى بل على العكس من ذلك احتفظ الدين بتلك النظرات الانثروبولوجية والكونيـــة ذات السمات الاسطورية حين منحها شكلا جديداً وعمقاً جديداً . ومن ثم فان معرفة الذات ليست تعد رغبة نظرية ، وليست هي فحسب موضوعاً لحبّ الاستطلاع والتـــأمل ، بل هي الواجب الجوهري للانسان ، وكان كبار المفكرين الدينيين اول من قرر هذا المبدأ الخلقي في الاذهان ، وظلت هذه الحكمة « اعرف نفسك » تعتبر في جميع الصور العليا من الحيـــاة الدينية امراً مطلقاً وقانوناً دينياً وغاية اخلاقية عليا . وكأنما نحس في صيغة هذا الامر (اعرف) انعكاساً مفاجئاً في الغريزة الطبيعية الأولى للتعرف ، وكأنما نلحظ هنالك تقويمـــاً جديداً لكل القيم . وفي تاريخ كل الأديان الكبرى في العالم ، كاليهودية والبوذية والكونفوشية والمسيحية ، نستطيـــع أن نلحظ خطوات هذا التطور في الواحد منها تلو الآخر .

« اعرف نفسك » في الفلسفة

وهذه النظرة يمكن ان نجدها كذلك في التطور العام الذي جرى فيه الفكر الفلسفي . فقـــد كانت الفلسفة الاغريقية في مراحلها الاولى تهتم اهتماماً كلياً بالعالم المـــادي ، فكانت النظرة الى الكون الخارجي تتقدم سائر فروع البحث الفلسفي ، ومما يميز عمق الفكر الاغريقي وشموله أن كل مفكر يكاد يمثل « انموذجاً » فكرياً عاماً جديداً في الوقت نفسه . فقـــد اوجدت مدرسة ميليتس [طاليس] فلسفة طبيعية ، واستكشف الفيثاغوريون فلسفة رياضية بينا كان مفكرو المدرسة الايلياوية * أوّل من اهتدى الى المثل الأعلى في الفلسفة المنطقية . ويقف هرقليطس على الحد الفاصل بين الفكر الكوني والانثروبولوجي ، فهو من ناحية يتحدث حديث الفيلسوف

ما قبل سقراط

* – نسبة الى ايليا Elea المدينة التي أسس فيها بارمنديس وزينون مدرسة الفلسفة الايلياوية . (المترجم)

الطبيعي وينتمي الى فريق الفيزيولوجيين القدماء ، وهو من ناحية اخرى مقتنع بانه يستحيل عليـــه ان يتغلغل في سر الطبيعة دون ان يدرس سرّ الانسان ، وكان يرى اننـــا اذا كنا نريد ان نقبض على ناصية الحقيقة ونفهم معناهـــا فعلينا ان نحقق مطلب الانعكاس الذاتي ؛ ولذلك تمكن هرقليطس من ان يترجم فلسفته في هذه الكلمات : « بحثت عن نفسي »[٢].

سقراط

ومع ان هذه النزعة الجديدة في التفكير كامنة في الفلسفة الاغريقية الاولى، بمعنى من المعاني ، فانها لم تبلغ نضجها الكامل الا في أيام سقراط . ففي مشكلة الانسان نجـــد الخطّ الذي يفصل تفكير سقراط عن تفكير من سبقوه . ولم يهاجم سقراط ابداً ولم ينتقد نظريات الفلاسفة الذين جاءوا قبله ولم يقصد الى ان يوجد مبدأ فلسفياً جديداً ؛ ولكن المشكلات القديمة أصبحت على يديه تقع تحت ضوء جديد لأنها انتقلت الى مركز فكري جديد ، وأفلت شمس المشكلات الطبيعية في الفلسفة الاغريقية ومشكلات ما وراء الطبيعة فجأة ، واحتلت الافق مسألة جديدة قدر لها من عهدئذ ــ فيما يبدو ــ ان تشغل الاهتمام النظري كلَّه لدى الانسان . فلم نعد نجد لدى سقراط نظريـــة مستقلة عن الطبيعة او نظرية منطقية مستقلة ، بل لم نعد نرى نظرية اخلاقيـــة منظمة محدودة تحديداً منطقياً ، ولم يبـــق من كل الاسئلة الا سؤال واحد هوَ : مـــا الانسان ؟ حقاً ان سقراط ما يزال دائماً يسند حقيقة عامة مطلقة موضوعية ويدافع عنها ويتخذ منها مثـــله الاعلى ، ولكن العالم الذي يعرفه والذي تشير اليه كل تساؤلاته انما هو عالم الانسان . واذن فان فلسفته ــ ان كانت لديه فلسفة ــ انثروبولوجية على نحوٍ حاسم . وفي احدى محاورات افلاطون يظهر لنا سقراط منهمكاً

---

٢ ــ القطعة رقم : ١٠١ من كتاب « قطع للفلاسفة الذين كانوا قبل سقراط » . نشرها و. كرانتز (الطبعة الخامسة ، برلين) ١ : ١٧٣ .

في التحدث الى تلميذه فيدورس ، فنراهما يتمشيان معاً ثم يصلان بعد وقت قصير الى مكان خارج ابواب اثينا ، حيث يبدي سقراط اعجابه بجمال ذلك المكان ، ويبتهج بذلك المنظر الطبيعي ويغرق في مدحه والثناء عليه ، إلا ان فيدروس يقاطعـه ، مندهشاً كيف يتصرف سقراط تصرف الغريب الذي يرافقـه دليل يلفتـه ويعرّفه ، ويسأله فيدروس : « هل قدر لك أن تجتاز الحدود » ؟ فيجيبه سقراط مضمناً اجابته معنى رمزياً ويقول : « حقاً أيها الصديق العزيز ، واني لارجو ان تعذرني حين تعرف السبب وهو انني رجل محب للمعرفة ، واساتذتي هم اولئك الناس الذين يسكنون في المدينة لا الاشجار ولا الريف »[3] .

غير اننـا حين ندرس محاورات سقراط لا نجد حلاً مباشراً للمشكلة الجديدة ، بل يقدم لنا سقراط تحليلاً مطولاً دقيقاً للفضائل والخصائص الانسانية واحدة واحدة ، وهو يسعى ليؤكد طبيعة تلك الخصائص ويحددها، مثل : الخير والعدل والاعتدال والشجاعة وما أشبه . ولكنه لا يقدم أبداً على تعريف الانسان ، فكيف نعلّل لهذا النقص الظاهري ؟ هل كان سقراط يذهب عامداً في طريق ملتوية ـ طريق تمكنه من أن يخدش وجه المشكلة بدلاً من أن يتغلغل في أعماقها وينفذ إلى لبّها ؟ في هذا الموطن علينا أن نتحسب وجود سخرية سقراطية أكثر منهـا في أي موطن آخر ، فان الجواب السالب الذي يقدمه سقراط هو ـ على وجه الدقة ـ الجواب الذي يلقي على المشكلة ضوءاً جديداً لم يكن متوقعاً وهو الذي يمكننا من النفاذ الايجابي في فكرة سقراط عن الانسان . إننـا لا نستطيع ان نستكشف طبيعة الانسان بالطريقة التي نفهم بها طبيعة الاشياء المادية ، فقد توصف الاشياء المادية من خلال خصائصها الموضوعيـة ، اما الانسان فلا يمكن

٣ ـ افلاطون : الفيدروس ٢٣٠ آ (ترجمة جويت) .

وصفه أو حدّه إلا من خلال وعيه ، وهذه الحقيقة تضع أمامنا مشكلة جديدة لا يمكن حلها بوسائلنا المألوفة في البحث . ها هنا تُثبتُ الملاحظة التجريبية والتحليل المنطقي – بالمعنى الذي كان لها قبل عهد سقراط – قصورهما ونقصهما ذلك لأننا لا نحرز بصراً في شخصية الانسان إلا عن طريق الاتصال المباشر بالأحياء . أي يجب علينا أن نواجه الانسان ، أن نقف منه وجهاً لوجه ، لكي نستطيع فهمه ؛ إذن فان الظاهرة التي تميز فلسفة سقراط هي فعالية جديدة ومهمة فكريـــة ، وليست هي محتوىً موضوعياً جديداً . لقد كانت الفلسفة من قبل تُحْسَبُ حديثَ امرىء واحد لنفسه « مونولوجاً » ، فتحولت على يد سقراط الى حوار بين اثنين « ديالوج » . وما نتوصل الى معرفة الطبيعة الانسانية إلا عن طريق الفكر الديالكتي الحواريّ . ومن قبل ربما كان الناس يحسبون الحقيقة شيئـــاً جاهزاً معدّاً يستطيع أن يحوزه المفكر بمفرده ، إذا وفر لذلك جهداً ، ويستطيع من ثم ان ينقله ويوصله للآخرين . إلا أن سقراط أبى الانقياد الى هذه النظرة حتى ليقول افلاطون في الجمهوريـــة : من المستحيل أن تغرس الحقيقة في نفس الانسان مثلما أنه من المستحيل أن تمنح الاكمـــه قدرة على الإبصار . فالحقيقة بطبيعتها وليدة التفكير الديالكتي . ولذلك لا يستطاع الحصول إلا من خلال التعاون المستمر بـــين الافراد وذلك بتبادل السؤال والجواب ، فهي ليست كالشيء التجريبي وإنما هي نتاج عمل اجتماعي . وهنا نجد الجواب الجديد غير المباشر لهذا السؤال :

الجواب السقراطي عن ماهيـة الانسان

« مـا الانسان ؟ » ، الانسان هو المخلوق الدائم البحث عن نفسه – مخلوق عليه أن يتفحص ويتأمل أحوال وجوده في كل لحظة من لحظات هـــذا الوجود . وفي هذا التأمل ، في هذه النزعة النقدية نحو الحيـــاة الانسانيـــة ، توجد القيمة الحقـــة للحياة الانسانية . يقول سقراط في

« الدفاع » : « إن حياةً لا توضع موضعَ التأمل لا تستحق أن تستمر »[٤]. وقد نوجز فكرة سقراط بقولنا إنه يحدّ الانسان بأنه الكائن الذي يعطي جواباً عقلياً إذا سئل سؤالاً عقلياً ، وكلتا معرفته وخلقيته مشمولة بمحيط هذه الدائرة . وبهذه القدرة ـ قدرة الاستجابة لنفسه ولغيره ـ يصبح الانسان كائناً « مسئولاً » أي يصبح فرداً أخلاقياً .

ـ ٢ ـ

ظلّ هذا الجواب الأول على المشكلة ، بمعنى من المعاني ، هو جواب الفلسفة القديمة . ولم يكن في مقدور احد ان ينسى المشكلة السقراطية والمنهج السقراطيّ او يطمسها . فقد تركت نظرتُهُ أثرها في كل التطور الذي شهدته المدنية الانسانية ـ من بعـــد ـ من خلال افلاطون وتفكيره[٥] . وأقصر الطرق وآكدها لنقنع أنفسنا بوجود وحدة عميقة واستمرار كامل للفكر الفلسفي القديم هي ان نقارن هذه المراحل الاولى من الفلسفة الاغريقية

٤ ـ افلاطون : « الدفاع » ٣٧ هـ (ترجمة جويت)

٥ ـ لن أحاول في الصفحات التالية رسم موجز للتطور التاريخي الذي درجت فيه الفلسفة الانثروبولوجية الا اني سأختار بضع مراحل نموذجية لكي أوضح الخط العام الذي سار فيه الفكر . اما تاريخ فلسفة الانسان فأمر لا يزال رغبة لم تتحقق ، اذ لا يزال الامر في بدايته على غير الحال في تاريخ المتافيزيقا والفلسفة الطبيعية والفكر الاخلاقي والعلمي . فهذه كلها درست باسهاب وتفصيل . وقد تجلت أهمية هذه المشكلة في القرن الماضي على نحو أوضح وأبين ، فركز وليم دلثي كل جهوده لحلها الا ان ما كتبه دلثي على غناه واكتنازه بقي ناقصاً ، ثم قدم برنارد جرويثويسن تلميذ دلثي وصفاً بديعاً للتطور العام في الفلسفة الانثربولوجية . ولكن هذا الوصف ، لسوء الحظ ، لم يشمل الخطوة الاخيرة الحاسمة ـ فترة العصر الحاضر . انظر كتـــاب برنارد : « موجز في الفلسفة » (طبع ميونخ وبرلين ١٩٣١) المجلد الثالث : ١ ـ ٢٠٧ وانظر ايضاً مقالا له بعنوان « نحو فلسفة انثروبولوجية » نشره في كتاب بعنوان « الفلسفة والتاريخ ـ مقالات قدمت الى ارنست كاسيرر » (اكسفورد ، مطبعة كلارندن ١٩٣٦) ص ٧٧ ـ ٨٩ .

معرفة النفس في تأمـلات مـارقس اوريليـوس

بنتاج قيم متأخر ظهر في مرحلة الحضارة الاغريقورومانية أعني كتاب « الى نفسه » To Himself او « تأملات » مارقس أوريليوس الامبراطور الروماني . وقد تظهر هـذه المقارنة تعسفية بادىء ذي بدء لأن مارقس اوريليوس لم يكن مفكراً أصيلاً ولا اتبع نهجاً منطقياً دقيقاً ، بل انه هو نفسه ليشكر الآلهة لأنه حين توجه بقلبه الى الفلسفة لم يتحول الى مؤلف في الفلسفة او الى ممارس يحل القضايا المنطقية[٦] . ولكن كلاً من سقراط وأوريليوس يشتركان في اقتناعهما بأننا لا بد من ان نزيل من كيان الانسان كل الآثار الخارجة والعارضة لكي نستطيع ان نعرف طبيعته الحقـة او جوهره . يقول اوريليوس :

« لا تسمّ الاشياء إنسانيـة الا إن كانت تصيب الانسان من حيث هو انسان . ذلك لأنك لا تستطيع ان تتطلب تلك الأشياء من الانسان ، كما ان الطبيعة الانسانية لا تستطيع ان تتحمل عبثها ، وبالتالي فان الغاية التي يحيا الانسان من اجلها ليست حالّة في تلك الاشياء ، ولا الشيء الذي يصبغ غايته بالكمال – أعني الخير – حالٌ فيها . بل لو أن شيئاً منها وقع للانسان فانه لا يقع له من أجل أن يحتقرها أو من أجل أن يقاومها ؛ بل بمقدار ما يستطيع الانسان ان يحرر نفسه من هذه الاشيـاء وغيرها برباطة جأش فانه يزداد خيراً »[٧] .

كل ما يصيب الانسان من الخارج عدمٌ وفراغ ، فجوهره لا يعتمد على الامور الخارجية ، وانما يعتمد كلياً على القيمة التي يمنحها نفسه . أما

---

٦ – مارقس اوريليوس : « الى نفسه » الكتاب الاول ، الفقرة الثامنة . وفي اكثر ما يلي من إشارات اعتمدت الترجمة الانجليزية التي وضعها س . ر . هينس بعنوان « خواطر بينه وبين نفسه » لمارقس اوريليوس انطونينس (كيمبردج – مساشوست – مطبعة جامعة هارفارد ١٩١٦) مكتبة لويب الكلاسيكية .

٧ – مارقس اوريليوس : المصدر السابق ، الكتاب الخامس ، الفقرة : ١٥

الثراء والمنزلة والسيادة بل الصحة والمواهب العقلية فكلها لا ترجح شيئاً. وأمـــا الجوهر الذي يعتمد عليه كل شيء فهو ميل النفس أو نزعتهـــا الداخلية، وتلك قوة راسخة لا تتزعزع؛ «ان ما لا يحوّل الانسان الى حال اسوأ من ذي قبل لا يستطيع أن يحيل حياته الى ما هو أسوأ منها، ولا أن يصيبها بالأذى من خارج أو من داخل»[٨].

إذن فان الحاجة للبحث عن الذات في الفلسفة الرواقية، كما هي لدى سقراط، تُعتبر حقّ الانسان وواجبه الاساسي[٩]، الا ان هذا الواجب قد اصبح مفهوماً بمعنى أوسع، فقد اصبح لا يستند فحسب الى مستند خلقي، وانمـــا يتخذ له أيضاً مستنداً عاماً ومتافيزيقاً: «لا تكف عن ان تسأل نفسك هذا السؤال وان تمتحنها على النحو التالي: ما العلاقة بيني وبين هذا الجزء مني الذي يسمونه العقل المسيطر»[١٠]. إن من يعيش على انسجام مع ذاته يعيش بانسجام مع العالم لأن النظام الكوني والنظام الفردي ليسا الا تعبيرين مختلفين ومظهرين لمبدأ مشترك كامن تحتهما. ويستطيع الانسان ان يثبت قوته النقدية الكمينة وقوته في الحكم والتفرّس اذا اعتقد ان النفس في هذه العلاقة ــ لا الكون ــ هي التي تقوم بالقيادة والتوجيه. وحين تحرز النفس صورتها الداخلية تبقى لها هذه الصورة ابداً ثابتة رصينة لا تتغير ولا تتزعزع «كالدائرة اذا تكونت بقيت صحيحة محتفظة باستدارتها»[١١]. تلك هي آخر كلمة قالتها الفلسفة اليونانية في هذه المشكلة، وهي كلمة تحوي الروح التي شملتها في نشأتها وتفسرها، وقد كانت هذه الروح هي روح

٨ ــ مارقس اوريليوس، المصدر نفسه: الكتاب الرابع، الفقرة: ٨

٩ ــ المصدر نفسه: الكتاب الثالث، الفقرة: ٦

١٠ ــ المصدر نفسه: الكتاب الخامس، الفقرة: ١١

١١ ــ المصدر نفسه: الكتاب الثامن، الفقرة: ٤١

الحكم والفراسة النقدية التي تميز الوجود من العدم ، والحقيقة من الوهم ، والخير من الشر . وعلى هذا يمكن ان نفرق بين شيئين : الحياة ، وقيمتها الحقة . أما الحياة فانها متغيرة متقلبة ، وأما قيمتها الحقة فعلينا ان نبحث عنها في نظام أزلي لا يعتوره أي تغير . وليس في مقدورنا ان نقع على هذا النظام الا بقوة الحكم فينا لا من خلال عالم حواسنا . فالحكم هو القوة المركزية في الانسان وهو مصدر الحق والخُلق لأنه هو وحده الشيءالذي يعتمد فيه الانسان على نفسه ، وهو قوة حرة تملك زمام ذاتها وتغنى بذاتها [١٢] . يقول مارقس أوريليوس : « لا تبدّد نفسك ، لا تكن جامح الرغبة بل املك زمام نفسك وانظر الى الحياة نظرة انسان ، نظرة كائن انساني ، مواطن ، نظرة مخلوق فانٍ .... أما الاشياء فانها لا تمسُّ النفس، لأن تلك الاشياء خارجية ولا تنتقل من أماكنها ، غير ان اضطرابنا يجيء من ذلك الحكم الذي نسوّيه داخل نفوسنا ؛ كل هذه الاشياء التي تراها تتغير سريعاً ولا يبقى منها أثر ، واذكر دائماً كم شهدت أنت من صور ذلك التغير . الكون ــ تغير ؛ والحياة ــ ثبات » [١٣] .

وأعظم ميزة في فكرة الرواقيين عن الانسان هي أن هذا المبدأ الذي نادوا به يمنح الانسان شعوراً عميقاً بالانسجام مع الطبيعة ، وشعوراً مثله باستقلاله عنها ، وقد كان هذان معــاً ، أعني الانسجام والاستقلال ، واضحي التمايز في ذهن الفيلسوف الرواقي فلا يتعارضان بل هما يتوافقـان فيتناسبان . فالانسان يجد نفسه على تعادل كامل مع الكون ، وهو يعلم

---

١٢ ــ مارقس اوريليوس ، المصدر نفسه : الكتاب الخامس ، الفقرة : ١٤

١٣ ــ الكتاب الرابع ، الفقرة : ٣ . وقد وجدت في الترجمات الانجليزية كلمة « رأي » مكان كلمة « ثبــات » ولكني ارى أن كلمة « ثبات » او « حكم » أنسب للتعبير عن فكرة مارقس اوريليوس . ذلك لان كلمة رأي تحوي عنصراً من التغير وهو شيء لم يعنه أوريليوس .

أن عليه الاحتفاظ بهذا التعادل سالماً لا يعتوره اضطراب ناجم عن أية قوة خارجية ، وهذه هي ثنائية « الثبات » الرواقي . وقد أثبتت هذه النظرية أنها كانت من أقوى القوى المشكّلة للحضارة القديمة . غير انها وجدت نفسها فجأة في مواجهة قوة جديدة لم تكن معروفة حتى عهدئذ . ونجم صراع بينهما أدّى الى زعزعة المثال الذي وضعته العصور الكلاسيكية للانسان ، زعزعةً أصابته في أساسه . أما تلك القوة الجديدة فهي المسيحية . وربما لم تكن النظريتان : المسيحية والرواقية متعاديتين بالضرورة بل نجدهما في تاريخ الافكار تعملان معاً ، وكثيراً ما نلقاهما على تقارب شديد لدى أحد المفكرين ، ومع ذلك فثمة نقطة واحدة تبقى مثار عداء – لا موضع فيه للصلح – بين المثالين المسيحي والرواقي ، فلقد أكدت الرواقية الاستقلال المطلق للانسان واعتبرته فضيلته الكبرى ، فجاءت النظرية المسيحية ورأت أن هذا الاستقلال هو خطيئة الانسان ورذيلته الكبرى ؛ وإذا استمر مرير الانسان في هذه الخطيئة لم يجد طريقاً للخلاص . وقد دام الصراع بين هاتين النظريتين المتعارضتين قروناً عديدة ، وظلت قوة هذا الصراع ملموسة الأثر في بداية العصور الحديثة أي في عصر النهضة وفي القرن السابع عشر[١٤] .

الصراع بين الرواقية والمسيحية حول هذه المشكلة

ها هنا نستطيع أن نضع أيدينا على واحد من أكبر المظاهر المميزة في تاريخ الفلسفة الانثروبولوجية . فهذه الفلسفة ليست تطوراً بطيئاً مستمراً لافكار عامة ، كما هي الحال في الفروع الاخرى من البحث الفلسفي ، بل إننا لنجد في تاريخ المنطق وما وراء الطبيعة والفلسفة الطبيعية التعارضات الحادة . ويمكننا ان نصف تاريخ هذه الفروع – مستعملين مصطلح

(١٤) اذا شئت ان تجد تفصيل ذلك فاقرأ كتاب « ديكارت » تأليف كاسيرر (استوكهلم ١٩٣٩) ص : ٢١٥ وما بعدها .

هيجل – بأنه عملية ديالكتيكية – مزدوجة – تثير كل فرضية فيه نقيضةً لها . ولكن هذه العملية الديالكتية ، مع ذلك ، ينتظمها ثبات وتناسب داخلي ، أعني نظاماً منطقياً واضحاً يربط بين مراحلها المختلفة ؛ تلك هي الحال في سائر فروع المعرفة الفلسفية ما عدا الفلسفة الانثروبولوجية ، فانها تبرز لنا طابعاً مختلفــاً عن تلك الفروع ، واذا شئنا أن نستكنه معناها الحقيقي وفحواها ، فعلينا ان نختار الوصف الدرامي لا الوصف البطوليّ لان الذي يواجهنا منها هو التصادم بين قوى روحية متصارعة لا تطور هادىء في المبادىء والنظريات . فتاريخ الفلسفة الانثروبولوجية حافل باعمق النوازع والعواطف الانسانية وهو لا يهتم بمشكلة نظريــة مفردة ، مهما يكن مجالها عاماً واسعــاً ، وإنما يهتم بالمصير الانساني كله ، المصير الذي يصرخ طالباً حكماً فاصلاً .

لشكلة في
عترافات
وغسطين

وهذا الطابع للمشكلة قد وجد اوضح تعبير في « اعترافات » اوغسطين لأن هذا الرجل يقف على الحدّ بين عصرين ، فقد عاش في القرن الرابع من الحقبة المسيحية ، أي نشأ في بيئة من تراث الفلسفة الاغريقية ،وتركت الافلاطونية الحديثة ، على وجه الخصوص ، طابعها على كل فلسفته . غير انه من ناحية اخرى طليعة الفكر الذي نسميه فكر القرون الوسطى ، فهو موجد فلسفة تلك القرون ومؤسس علم اللاهوت المسيحي . ونستطيع ان نتتبع في اعترافاته كل خطوة خطاها في انتقاله من الفلسفة الاغريقية الى الوحي المسيحي . ويرى اوغسطين ان كل الفلسفة التي سبقت ظهور المسيح كانت عرضة لخطأ واحد اساسي ، وانها جميعاً كانت تعاني مرضاً مشتركاً ، ذلك انها جميعــاً جعلت العقل أسمى قوة في الانسان ، ولكن الانسان كان يجهل ان العقل من أشد الاشياء التي يثور حولهــا التساؤل والغموض في العالم ، الى ان جاء الوحي الإلهي فكشف له عن هــذه

الحقيقة . فالعقل لا يستطيع ان يهدينا الى طريق الوضوح ، الى الحقيقة والحكمة ، لأنه هو في ذاته غامض المعنى ، وأصله مِغلّفٌ بالغموض ، ولا يزيل حجاب هذا الغموض إلا الوحي المسيحي . ويرى اوغسطين ان العقل ليس واحداً بسيطاً بل هو مزدوج الطبيعة متقسِّمها . فقد خلق الله الانسان على صورته ، وكان في وضعه الاول أي حين أكملت صنعه يد الله ، عِدْلاً لانموذجه الأعلى ؛ ولكن هبوط آدم أفقده ذلك كله ، ومنذ ذلك الحين استغرقت القوة الاصلية للعقل في الغموض ، وهي كذلك ابداً ، واذا ترك العقل وحده لذاته معتمداً على قواه عجز عن ان يهدي الى الطريق عَوْداً ، لأن العقل لا يستطيع ان يعيد بناء ذاته ، ولا يستطيع معتمداً على جهوده ان يعود الى جوهره الاول الصافي . واذاصحّ له ان يتم له إصلاح حاله فلا يكون ذلك إلا بعون من قوة العناية الإلهيـة . هكذا هو العلم الانثروبولوجي الجديد ، كما فهمه اوغسطين ، وكما ظلّ في كل النظم الكبري في فكر القرون الوسطى . حتى ان توما الاكويني نفسه وهو تلميذ ارسطوطاليس الذي عاد يستمد الفلسفة الاغريقية من مصادرها لم يجرؤ على ان يحيد عن هذه العقيدة الأساسية . حقـاً انه يولي العقل الانساني قوة أعلى بكثير مما أولاه اوغسطين ، ولكنه مقتنع بأن العقل لا يستطيع ان يستغل تلك القوى استغلالاً صحيحاً إلا اذا هدته وأنارت له طريقه عناية الله . وعند هذا الحد نكون قـد وصلنا الى قَلْبٍ كاملٍ لكلّ القيم التي أعتنقتها الفلسفة الاغريقية . فما كان في تلك الفلسفة أعلى حق للانسان اصبح في المسيحية موضع نكسه وضلاله ، وما كان محط خيلائه أصبح مباءة ضعته . وغدت الفكرة الرواقية التي ترى ان يطيـع الانسان مبدأه الداخلي أي « الضمير » القابـع في داخله ــ غدت هذه الفكرة تعد وثنية خطرة .

بسكال

ليس من الميسور عملياً أن أستمر ، في هذا المقـام ، في وصف طبيعة هذه النظرة الانثروبولوجية الجديدة ، وأن احلل دوافعهـا الاساسية ، وأن أتتبع مراحل تطورها ، غير اني في سبيل أن اوضح فحواها سأتبع طريقة اخرى مختصرة ، فالتفت الى مفكر ظهر في بداية العصور الحديثة ومنح هذا الاتجاه الانثروبولوجي قوة ورُواءً جديدين ، ذلك هو بسكال الذي وجد فيه هذا الاتجاه آخر تعبير ، وربما كان ذلك نفسه أقوى تعبير وأبعده اثراً ، لأن بسكال كان مهيأ لهذه المهمة على نحو لم يقدر لغيره من الكتاب ؛ فقد اوتي موهبة لا تضاهى في توضيح أشد المسائل غموضاً ، وفي تركيز أشد النظم الفكرية تشتتاً وتراكباً ، وجمع شتاتها وضبطها ، حتى ليبدو انه لم يكن يستعصي شيء على مضاء فكره وانسياب اسلوبه ؛ وفيه اتحـدت كل خصائص الادب الحديث مع خصائص الفلسفة الحديثة ، الا انه يتخذ منها جميعاً سلاحاً يحارب به الروح الحديثـة ، روح ديكارت وفلسفته . وقد يبدو لأول وهلة ان بسكال يتقبل كل المقدمات الديكارتية ومقدمات العلم الحديث ، إذ يرى انه ليس في الطبيعة ما يستطيع ان يقاوم جهدالعقل العلمي ، لأنه ليس ثمة ما يستطيع الوقوف في وجه الهندسة . وانها لحادثة مستغربة في تاريخ الافكار أن يكون البطل الذي يسند الفلسفة الانثروبولوجية المنتمية الى القرون الوسطى ـ بعد مضي تلك القرون ـ رجلا من اعظم المهندسين واكثرهم عمقاً . وقد كتب بسكال وهو في السادسة عشرة من عمره مقالا في القطاعات المخروطية فتح به في الفكر الهندسي ميداناً شديد الخصوبة والثراء . غير انه لم يكن عالمـاً هندسياً عظيماً فحسب بل كان أيضاً فيلسوفاً ، ولكونه كـذلك لم ينغمس فحسب في المشكلات الهندسية وانما رغب في ان يفهم الفائدة الحقة للهندسة ويدرك مداها وحدودها ، ومن ثم قاده ذلك الى ان يقيم تمييزاً اساسياً بين « الروح الهندسية » و « الروح

الحادة او المرهفة » . اما الروح الهندسية فانها تتمهر في تلك الموضوعات التي تقبل التحليل الكامل أي التي يمكن قسمتها الى عناصرها الاولية (١٥). فهي تبدأ ببدهيات معينة ، ومن تلك البدهيات تستمد مستنبطات تبرهن على صدقها بقواعد منطقية شاملة . وتمتاز هذه الروح بوضوح مبادئها وبالضرورة في نتائجها ، ولكن هذه المعالجه غير ميسورة دائماً في كل الامور ، فهناك أشياء تتحدى كل محاولة للتحليل المنطقي لما فيها من ارهاف روّاغ وتنوع غير محدود . واذا كان ثمة شيء لا بد من أن نعالجة بالطريقة الثانية فذلك الشيء هو عقـــل الانسان . فان مما يميز الانسان غنى طبيعته ورهافتهـــا وتنوعها وتغيرها ؛ وإذن فان الرياضيات لا يمكن ان تصبح اداة لايجاد المبدأ الحق للانسان ، اي اداة لانثروبولوجيا فلسفية . ومن المضحك ان نتحدث عـــن الانسان كما لو كان فرضاً هندسياً . ويعتقد بسكال ان ايجاد فلسفة اخلاقية مـــن خلال نظام هندسي أمر سخيف او حلم فلسفي . غير ان المنطق التقليدي والمتافيزيقا ليسا أحسن حالا من الهندسة اذا شئنا ان نحلّ لغز الانسان ونتفهمه ، لأن قانونهما الاول الاعلى هو قانون التضادّ ، ولا يستطيع الفكر الممنطق ، أي الفكر المتافيزيقي والمنطقي ، أن يدرك الا تلك الاشياء البارئة من التضاد ، أي التي تتمتع بحقيقة وطبيعة ثابتتين . الا ان هذا التجانس هو الشيء الذي لا نجده ابداً في الانسان ، وليس من حق الفيلسوف ان يوجد انساناً من صنع يده بل عليه ان يصف انساناً حقيقياً وكل ما يسمى تعريفات للانسان ليس الا تأملات فارغـــة ما دامت لا تنبني على تجربتنا للانسان ولا تتأيد بهذه التجربة . ولا سبيل لمعرفةالانسان

---

١٥ ــ اذا شئت التميز بين الروح الهندسية والروح المرهفة فقارن مقال بسكال « في الروح الهندسية » بمؤلفه « افكار » نشر تشارل لواندر (باريس ١٨٥٨) الفصل التـــاسع ص : ٢٣١ اما العبارات التي اشير اليها فانما اقتبسها من الترجمة الانجليزية التي قام بها أ. و. وايت (نيويورك ١٨٦١) .

الا بفهم حياته وسلوكه ، ولكن ما نجده ثمة يستعصي على كل محاولة ترمي لحصره في قاعدة واحـــدة بسيطة ، لأن التضادّ هو العنصر الحــق في الوجود الانساني . ليس للانسان « طبيعة » ـ أي ليس له وجود بسيط متجانس ، فهو خليط غريب من الوجود والعدم وموضعه يقع بين هذين القطبين المتقابلين .

هوم جديد
رفة الذات

وإذن فليس إلا سبيل واحد الى سرّ الطبيعة الانسانيــة ، وذلك هو الدين ، لان الدين يدلنا على ان هناك انسانين : واحد قبل الهبوط وآخر بعده ، وكان يُرْجى للانسان أن يبلغ الهدف الاسمى إلا انه خسر مقامه، وضيّع بالهبوط قوته ، وانحرف فيه عقله وإرادته . فاذا فهمنا الحكمـــة الكلاسيكية « اعرف نفسك » بمعناهـــا الفلسفي ، حسبما عنى بها سقراط وافقتيتس ومارقس أوريليوس ، كان ذلك الفهم مضللاً خاطئاً فضلاً على انه عادم الاثر . لا ، إن الانسان لا يستطيع ان يثق في نفسه وان يصغي لها ؛ عليه ان يخرس نفسه ليسمع صوتــاً أعلى وأصدق . « ماذا يكون مصيرك ، من بعد ، أيها الانسان ، أنت يا من يفتش عن حاله الصحيحة بعون من عقله الطبيعي ؟ اعلم ، إذن ، أيها المرء المستكبر أي نقيض انت لنفسك . تطامن وضيعاً أيها العقل المحصور . اصمتي ايتها الطبيعة الخرقاء . تعلّم ان الانسان يفوق الانسان ، على نحو غير محدود ، واسمع من سيدك حالَ حالك الصحيحة التي تجهلها . اصغِ الى الله »[١٦] .

ليس المقصود مما قدمه بسكال هنا ان يكون حلاً نظرياً لمشكلة الانسان، فالدين لا يستطيع ان يقـــدم مثل هذا الحلّ ، وكثيراً ما اتهم الدينَ خصومُـهُ بأنه مظلم يعيا على الفهوم ، ولكن مثل هـــذه التهمة تصبح أعلى نوع من التقريظ اذا نحن تدبرنا غاية الدين الحقة ؛ الدين لا يستطيع

(١٦) افكار : الفصل العاشر ، القسم الأول .

ان يكون واضحاً عقلانياً فانه يقص علينا قصة غامضة قاتمة، قصة الخطيئة وهبوط الانسان، ويكشف عن حقيقة ليس لها تفسير عقلي. فنحن لا نستطيع ان نعلل لخطيئة الانسان، وهي لم تنتج ولم تحدث ضرورة لعلة طبيعية، ولا نستطيع ان نكشف عن العلة في الخلاص الانساني، لأن هذا الخلاص يعتمد على عمل مبهم تقوم به العناية الالهية، وانما نُمْنَحُهُ مجاناً وَنُحْرَمُهُ كذلك. ولا نستحقه من أجل عمل انساني أو ميزة انسانية. واذن فان الدين لا يزعم ابداً انه يوضح خافية الانسان وهو انما يؤكد هذه الخافية ويعمقها، ويتحدث عن إله يسميه «رب الغيب». واذن فان الانسان الذي خلق على صورته لن يكون إلا خفياً مبهماً، أي يبقى ذلك الانسان «امرأ الغيب». وليس الدين «نظرية» عن العلاقة المتبادلة بين الله والانسان، والجواب الوحيد الذي نتلقاه من الدين هو ان مشيئة الله قضت ان لا يبدو لعباده. «وبما ان الله قد احتجب عن الابصار فكل دين يقول: ان الله غير محتجب، يعد ديناً خاطئاً، وكل دين لا يقدم سبباً لذلك فانه دين صلد لا يفيد اتباعه علماً. والمسيحية تفعل ذلك كله حين تقول: «في الحق انت الإله المحتجب»[١٧]، Vere tu es Deus absconditus لأن الطبيعة هي كذلك بحيث تدلنا على ان هناك إلهاً مختفياً في داخل الانسان وفي خارجه»[١٨]. لذلك كان الدين ـ اذا صحّ القول ـ منطق السّخف، لانه بهذا وحده يستطيع ان يهيمن على السخف، أي على التضاد الداخلي، أي على الوجود الانساني الموهوم. «والحق انه لا مبدأ كهذا المبدأ يؤثر فينا بجفاء، غير اننا دون هذا السرّ، وهو أشد الاسرار استعصاء على الادراك، لا ندرك نحن ذواتنا.

---

١٧ ـ أفكار: الفصل: ١٢ القسم: ٥

١٨ ـ المصدر نفسه: الفصل: ١٣ القسم: ٣

ان عقدة وضعنا هذا لتلتفُ وتتعقد وتدور في هذه الهوة . ولو قارنا بين الانسان وهذا السر لوجدنا ان الانسان يزداد بعداً عن الادراك اذا تخلى عنه هذا السر ، باكثر مما يتأبى هذا السر نفسه على ادراك الانسان »[١٩].

— ٣ —

إن ما نفهمه من مثل موقف بسكال هو ان المشكلة القديمة كانت في بداية العصور الحديثة لا تزال هنالك بكل قوتها ، وحتى بعد ظهور كتاب ديكارت « مقال في المنهج » كان العقل الحديث ما يزال يصارع الصعوبات نفسها ، وقد وقع ذلك العقل نهباً بين حلّين لا يرجى فيهما التقارب . لكن في الوقت نفسه بدأ تطوّر عقليّ بطيء تحوّل به السؤال عن ماهية الانسان تحوّلاً آخر ، وبه ارتفع الى مستوًى أعلى . وكان الشيء الهامّ في ذلك المقام ليس هو استكشاف حقائق جديدة ، فذلك إنما يكون ثانوياً في أهميته بالنسبة لاستكشاف وسيلة فكرية جديدة . ولأول مرة دخلت الروح العلمية بمعناها الحديث في نطاق الوسائل الفكرية ، وأصبح البحث يتجه إلى ايجاد نظرية « عامة » عن الانسان مبنية على الملاحظ التجريبية وعلى المبادىء المنطقية العامة . وكان أول فرض لهذه الروح العلمية الجديدة انها رفعت كل الحواجز المصطنعة التي كانت حتى عهدئذ تفصل العالم الانساني عن سائر الطبيعة . لا بدّ لكي نفهم نظام الاشياء الانسانية من ان نبدأ بدراسة النظام الكونيّ ، وهذا النظام الكوني يتجلى لنا تحت أضواء جديدة كل الجدة ، وسيكون هذا العلم

الروح العلمية وأثرها في ايجاد نظرية للانسان

١٩ ـ أفكار : الفصل : ١٠ القسم الأول .

كوبرنيكس

الكوني الجديد الذي يتحدث عن نظام مركزه الشمس ، كما اهتدى اليه كوبرنيكس ، هـــو القاعدة العلمية الرصينة ـ الوحيدة ـ لهـــذا الاتجاه الانثروبولوجي الجديد .

وما كان علم ما وراء الطبيعة ولا دين القرون الوسطى ولاهوتهـــا ، مهيأين لهذه المهمة . فالمتافيزيقـــا والدين على اختلاف وسائلها وغـــاياتهما يرتكنان إلى مبدأ مشترك ، كلاهما يعتبر الكون نظاماً ذا درجات ، يقف الانسان في ذروته . ولقد قالت الفلسفة الرواقية وقال اللاهوت المسيحي ان الانسان غاية الكون ، وكلتا العقيدتين تؤمن بأن ثمة عناية عامة تحكم العالم وتتحكم في مصير الانسان ، وهذا المبدأ من الفروض والمقـــدمات الاساسية في كل من الفكرين : الرواقي والمسيحي[٢٠] . وفجأة نجد العـــلم الكوني الجديد يثير التساؤل حول هذا كله ، واذا القول بأن الانسان مركز الكون ينهار ،واذا بالانسان يوضع في موضع غير محدود يمثل فيـــه كيانه نقطة مفردة قابلة للتلاشي ، ويحيط به كون صامت ، عالمٌ لا يستجيب لمشاعره الدينية ولا يلبي أعمق مآربه الخلقية .

ومن السهل ان نفهم كيف كان رد الفعل الاول لهذا المفهوم الجديد عن الكون رداً سالبياً ، رداً من الشك والخوف ، وانه كان من الضروري ان يكون كذلك وألا يكون إلا كذلك . حتى كبار المفكرين لم يستطيعوا ان يكونوا بنجوة من هذا الشعور ، فلقـــد قال بسكال : « ان الصمت الابدي لهـــذه المسافات غـــير المحدودة ليرهبني »[٢١] واصبح نظـــام كوبرنيكس من أقوى الادوات في الشكيـــة الفلسفية واللاأدرية اللتـــين

٢٠ ـ في فكرة العناية لدى الرواقية انظر مثلا مارقس اوريليوس ، المصدر نفسه : الكتاب الثاني ، الفقرة : ٣

٢١ ـ بسكال ، المصدر نفسه ، الفصل : ٢٥ القسم ١٨

مونتين الثورة على الانسان

تطورتا في القرن السادس عشر ، ولقد انتقد مونتين العقل البشري فاستعمل في نقده له كل الجدل التقليدي المشهور الذي كان لدى الشكيين اليونان ، الا انه أضاف اليه سلاحاً جديداً كان في يديه عظيم القوة بالغ الأهمية ، ذلك هو نظرتنا المنصفة الى العالم المادي حولنا ، تلك النظرة التي تفوق كل شيء سواها في تحطيم كبرياء العقل الانساني ، وفي ردّنا الى الضعة والاذلال . فهو يقول في عبارة مشهورة وردت في « دفاع عن ريمون سيبون » :

« دع الانسان يُفهمني بقوة عقله على أي الاسس أقام تلك المميزات الكبرى التي يظن انه يتميز بها عن سائر المخلوقات . من الذي جعله يعتقد ان هذه الحركة المدهشة في الفلك السماوي وذلك الضوء الازلي المنبعث من كواكب تسير عالية فوق رأسه ، وان تحركات ذلك المحيط اللامحدود ، وهي حركات مدهشة مخيفة — من الذي جعله يعتقد ان هذه جميعاً انما اقيمت واستمرت على مدى الزمن من اجل خدمته ومنفعته ؟

« هل في الامكان ان نتصور شيئاً ادعى للسخرية من أن يزعم هذا المخلوق البائس النفس انه سيد هذا العالم وامبراطوره الفرد ، وهو لا يملك زمام نفسه بل هو عرضة للاذى يأتيه من كل الاشياء ، وكيف يحكم الكون كله وليس لديه القدرة على ان يعرف أصغر جزء منه ؟ »[٢٢].

والانسان ينزع دائماً الى ان يعتبر الدائرة الصغيرة التي يعيش فيها مركزاً للعالم وان يجعل حياته الخاصة مقياساً للكون ، ولكن عليه ان يتخلى

٢٢ — مقالات مونتين، الجزء الثاني الفصل : ١٢ ، الترجمة الانجليزية من صنع وليم هازلت في « مؤلفات ميشيل دي مونتين » (الطبعة الثانية ، لندن ١٨٤٥) ص : ٢٠٥ .

عن هذه الدعوى الجوفاء وعن هـــذه النظرة الضيقة الصغيرة في التفكير والحكم :

« عندما يكوي الصقيع كروم قريتنـــا يستنتج القسيس على التوّ أن غضب الله قد انطلق ضـــد الجنس البشري .. ومن ذا الذي يرى هذه الفتن والحروب الاهلية بيننا ولا يجأر صارخاً بان آلة العالم كله قد أخذت تتعطل وان يوم القيامـــة قد اصبح وشيكاً ! ولكن الانسان الذي يمثل في خياله الصورة العظمى لأمنا الطبيعة ، وقد تصورت بكامل عظمتها ولألائها ــ الانسان الذي يقرأ في وجهها تنوعاً عاماً مستمراً ــ الانسان الذي يرى نفسه في ذلك الشكل ــ لا نفسه فحسب بل مملكة بأسرها ــ يرى انها لا تزيد في حجمها عن خدش بقلم بالنسبة الى الكلّ كـــله ، ــ ذلك الانسان وحده هو الذي يستطيع ان يقوم الاشيـــاء حسب قيمها الحقة وأبهتها »[٢٣] .

عودة الى الايمـان بالانسان

إن كلمات مونتين لتقدم لنا مفتاحاً لكل تطور تالٍ في النظرية الحديثة عن الانسان ، فقد كان على الفلسفة الحديثة والعـــلم الحديث ان يتقبلا التحدي الذي اشتملت عليه هذه الكلمات ، وكان عليهما ان يثبتـــا ان النظرة الكونية الجديدة تؤثل لقوة العقل الانساني وتؤيدها ، وانها لذلك بعيدة كل البعد عن ان تضعفها او تعوقها ، كذلك كانت مهمة الجهود التي بذلتها النظم المتافيزيقية في تضافرها معـــاً في القرنين السادس عشر والسابع عشر ؛ وقد سلكت هذه النظم طرقاً مختلفة ولكنها جميعاً توجهت نحو غاية واحدة ، أي انها جميعاً حاولت ان تقلب لعنة النظام الكوبرنيكي

---

٢٣ ــ مقالات مونتين ، الكتاب الأول ، الفصل : ٢٥ من الترجمة الانجليزية ص : ٦٥ وما بعدها .

الى بركة ، وكان جوردانو برونو اول مفكر أدلج في هذه السبيل التي اصبحت سبيل كل ضروب المتافيزيقا الحديثة .

جوردانو برونو

اما الذي يميز فلسفة جوردانو برونو فهو ان مصطلح « لانهائي » تغير معناه عنده ، فقد كانت « اللانهائية » في الفكر اليوناني الكلاسيكي مبدأ سالبياً ، إذ تعني ان اللانهائي هو ما لا حدود له ، أي هو ما لم يكن له حدّ او صورة ومن ثم فالعقل الانساني يعجز عن الوصول اليه ، لأن العقل الانساني يعيش في دنيا الصور ولا يستطيع ان يفقه إلا الاجسام . وبهذا المعنى استعمل افلاطون لفظتي نهائي Péras ولا نهائي A Peiron في كتابه فيلبس Philebus ليدلا على مبدأين اساسيين متعارضين بالضرورة . أما في نظرية برونو فان اللانهائية لم تعد تعني محض سلب او تحديد ، بل اصبحت على العكس من ذلك تعني وفرة الحقيقة الى حدّ لا يمكن قياسه أو استنفاده ، وتعني القوة التي لا تكبح لدى العقل الانساني . وبهذا المعنى يفهم برونو نظرية كوبرنيكس ويفسرها ، فهي في رأيه الخطوة الاولى الحاسمة للتحرر الذاتي لدى الانسان ، لأن الانسان لم يعد يعيش في الكون عيش السجين الذي سدّت دونه ابواب العالم الماديّ المحدود ، بل أصبح قادراً على ان يخترق الهواء ، وان ينفذ من خلال الحدود المتوهمة في الافلاك السماوية ، تلك الحدود التي نصبتها دونه المتافيزيقا والفلسفات الكونية الزائفة [٢٤] . اما العالم اللامحدود فانه لا يضع امام العقل الانساني حدوداً بل هو على العكس حافز للعقل الانساني ، وبهذا يصبح الذكاء الانساني على وعي بأنه غير محدود لانه يقيس قواه عن طريق الكون اللانهائي .

---

٢٤ – انظر تفصيلات اخرى في كتاب كاسيرر « الفرد والكون في فلسفة عصر النهضة » (ليبزج ١٩١٧) ص : ١٩٧ وما بعدها .

كل هذا قد عبّر عنه برونو في كتابه بلغة شعرية لا علمية ؛ وكانت النظرية الرياضية عن الطبيعة ، وهي العالم الجديد للعلم الحديث ، ما تزال مجهولة لديه ، ومن ثم لم يستطع ان يتابع طريقه الى نهايتها المنطقية ، ولذلك فان التغلب على الازمة الفكرية التي احدثها استكشاف نظام كوبرنيكس قد استنزف جهود كل المتافيزيقيين والعلماء ، مجتمعة متضافرة ، في القرن السابع عشر ؛ وكان لكل مفكر عظيم مثل جاليليو وديكارت وليبنتز وسبينوزا نصيبه الخاص في حل هذه المشكلة . أما جاليليو فيؤكد ان الانسان يصل في ميدان الرياضيات ذروة كل المعرفة الممكنة ــ وهي معرفة ليست ادنى من المعرفة التي لدى العقل الالهي . والحق ان العقل الالهي ليعرف ويختزن عدداً غير محدود من الحقائق الرياضية اكثر مما لدينا ولكن بالنظر لليقين الموضوعي نجد ان الحقائق القليلة التي يعرفها العقل الانساني معروفة لدى الانسان على نحو كامل مثلما هي معروفة لدى الله نفسه[٢٥] .

جاليليو والرياضيات لحل مشكلة الانسان

وأما ديكارت فيبدأ بشكه العام الذي يغلق على الانسان حدود وعيه ثم كأنما لا مخرج له من هذه الحلقة السحرية ــ أي لا بلوغ الى الحقيقة . ولكن هنا تجيء فكرة اللانهائي لتكون الوسيلة الوحيدة إلى طرح الشك العام ، فبوساطة من هذه الفكرة وحدها نستطيع أن نجلو حقيقة الله ، فنجلو بشكل غير مباشر حقيقةَ العالم الماديّ . ويجمع ليبنتز بين هذا البرهان المتافيزيقي وبرهان علمي جديد فيستكشف وسيلة جديدة من التفكير الرياضي ــ أعني حساب التفاضل والتكامل ــ وعلى حسب قواعد هذا

ديكارت

ليبنتز

---

٢٥ ــ جاليليو : « حوار في النظامين العظيمين في الكون » ، الجزء الاول (الطبعة الاهلية) الفصل السابع : ١٢٩ .

الحساب يصبح الكون المادي قابلاً للفهم ، أما قوانين الطبيعة فليست الا حالات خاصة من قوانين العقل العامة .

سبينوزا

وكان سبينوزا هو الذي تجرأ على ان يخطو الخطوة الاخيرة الحاسمة في هذه النظرية الرياضية عن الكون والعقل الانساني ، وقد أنشأ سبينوزا فلسفة اخلاقية جديدة ، أنشأ نظرية من الرغبات والعواطف ، نظرية رياضية للعالم الاخلاقي . فهو مقتنع باننا لا نصل غايتنا إلا بهذه النظرية وحدها ، وغايتنا هي ايجاد فلسفة للانسان ، فلسفة انثروبولوجية بارئة من الاخطاء والانحرافات التي قد يحتويها نظام يرتكز على محض الانثروبولوجيا دون عون من الرياضيات . وهذا هو الموضوع العام الذي يتخلل بكل أشكاله كل النظم المتافيزيقية في القرن السابع عشر ، أعني البحث عن حل عقلي لمشكلة الانسان . وقد رأى هؤلاء الباحثون أن العقل الرياضي هو حلقة الوصل بين الانسان والكون ، لانه يسمح لنا أن ننتقل من احدهما الى الآخر دون عائق ، فالعقل الرياضي هو المفتاح الصحيح لكي نفهم النظام الكوني والاخلاقي فهماً صحيحاً .

— ٤ —

ديدرو وتناقص الايمان بالرياضيات

وفي سنة ١٧٥٤ نشر ديدرو سلسلة من المأثورات والحكم سمّاها « خواطر في تفسير الطبيعة » ، وفي هذه المقالة أعلن ان تفوق الرياضيات في ميدان العلم لم يعد امراً يمضي بالتسليم دون ادنى اعتراض ، واكد ديدرو ان الرياضيات قد بلغت درجة عالية من الكمال حتى ان تجاوزها ذلك الحد اصبح أمراً غير ممكن ، ومن ثم فان الرياضيات ستبقى راكدة

متوقفة حيث بلغت :

« لقد بلغنا لحظةَ ثورةٍ كبرى في العلوم ، فنحن في وقت تظهر النفوس فيه حرصها على علم الاخلاق والآداب والتاريخ وتاريخ الطبيعيات والفيزياء التجريبية ، غير اني أكاد أجرؤ على القول بانه قبل ان يمرّ مائة عام لن يكون في مقدورنا أن نعدّ ثلاثة من علماء الهندسة في أوروبة ، ولن هذا العلم سيقف حيث تركه بروبني وايلير وليموبارني ولامبرت وتلامذتهم ؛ هؤلاء قد استطاعوا ان يضعوا أعمدة هرقل ، الا انه لا شيء بعد ذلك »[٢٦] .

يعتبر ديدرو واحداً من الممثلين العظام لفلسفة القرن الثامن عشر التجريبية Enlightment * وهو يقف في مركز كل الحركات العقليـة في عصره لأنه أشرف على إعداد الموسوعة(Encyclopédie) ، وكان ذا بصر شامل في التطور العام للفكر الفلسفي على نحو لم يحرزه احد غيره ، ولا كان لأحد سواه ما له من شعور حادّ متنبه على كل النزعات والميول في القرن الثامن عشر . ولكن مما يفرد ديدرو ، فوق كل شيء آخر ، انه ــ وهو يمثل ُمثُلَ الفلسفة التجريبية ــ بدأ يشك في الصحة المطلقة لتلك المثل ، فكان يتوقع نشوء شكل جديد من أشكال العلم ، نشوءَ علم ذي صبغة محسوسة أكثر من ذي قبل ، مؤسسٍ على ملاحظة الحقائق أكثر من ان يكون مؤسساً على افتراض المبادىء العامة . وكان ديدرو يرى اننا غالينا كثيراً في تقدير مناهجنا المنطقية والعقلية ، فنحن نعرف

---

٢٦ ــ ديدرو : « خواطر في تفسير الطبيعة » القسم الرابع وانظر ايضاً القسمين ١٧ ، ٢١ .

* مدرسة فلسفية في القرن الثامن عشر تمتاز بالتساؤل حول السلطة والبحث في نظريات السياسة وتؤكد المنهج التجريبي في العلم ، وللمؤلف عنها كتاب مفرد وهي تضم مفكرين من شتى البلاد يعد فيهم ديدرو ومونتسكيو وفولتير وهيوم وجيبون وسويفت وغيرهم . (المترجم)

كيف نقارن الحقائق وننظمها ونصنفها ، ولكننا لم نهيىء تلك المناهج التي تمكننا من ان نستكشف حقائق جديدة ، ولا يزال يستولي علينا الوهم بأن الانسان الذي لا يعرف كيف يحسب ثروته ليس أحسن وضعاً من الانسان الذي لا يملك ثروة ابداً . ولكنّ تغلُّبنا على هذا الهوى سيتم في وقت قريب ، وعندئذ نكون قد بلغنا نقطة جديدة سامقـــة في تاريخ العلم الطبيعي .

هل تحققت نبوءة ديدرو ؟ هل أيّد نظرّتهُ تطوّر الافكار العلمية في القرن التاسع عشر ؟ لا ريب في ان خطأه واضح في احدى النقاط ، فقد دلّت الشواهـــد على خطأ قوله بان الفكر الرياضي سيقف صلبـــاً متحجراً وان رياضييّ القرن الثامن عشر قد أقاموا « أعمدة هرقل » . ويجب ان نضيف الى الصفوة من مفكري القرن الثامن عشر : جاوس وريمان وفاير شتراس وبوانكاريه ، فحيثما ولينا وجوهنا في القرن التاسع عشر وجدنا انتصاراً إثر انتصار للافكار والمبادىء الرياضية الجديدة . ومع هذا كله فان نبوءة ديدرو كانت تحوي شذرة من الصدق ، لأن البدعة التي احدثها القرن التاسع عشر في البناء الفكري انما كانت في المكان الذي يشغله الفكر الرياضي في سلّم العلوم . كان ذلك المكان من قبـــل هو الذروة واذا الفكر البيولوجي ينتزع الذروة من الفكر الرياضيّ . وكنت ما تزال تجد في النصف الأول من القرن التاسع عشر بعض المتافيزيقيين امثال هربارت او بعض السيكولوجيين امثال ج . ث . فخنر الذين كان الامل يخايلهمْ بايجاد سيكولوجيا رياضية ، ولكن هذه المرامي تلاشت بعد ان نشر كتاب داروين « في أصل الانواع » ومن ثم بدا كأنما تحدد الطابع الحق للفلسفة الانثروبولوجية جملة وتفصيلا ، وان فلسفة الانسان وقفت بعـــد محاولات عديدة غير مجدية على أرض صلبة ، ولم نعد نحتاج ان نستغرق في تأملات

لداروينيـة الاتجـــاه بيولوجي لل مشكلة لانسان

هوائية ، لاننا لم نعد نبحث عن تعريف عام لطبيعة الانسان أو جوهره ، إذ أصبحت مهمتنا أن نجمع الشواهد التجريبية التي وضعتها نظرية التطور العامة تحت أيدينـــا بمقادير ثرة وفيرة .

هكذا كان الرأي الذي يشترك في الايمان به علماء القرن التاسع عشر ومفكروه . وقد تكون حقائق التطور التجريبية هامة لتاريخ الافكار العام ولتطوّر الفكر الفلسفي ، إلا أن شيئاً آخر غدا أهم منها وذلك هو التفسير النظري لتلك الحقائق . ولم تكن تلك الشواهد التجريبية تتحكم في هـذا التفسير على وجه غامض ، وإنما كانت تتحكم فيهِ مبادىء أساسية ذات طابع متافيزيقي محدّد . وكانت هذه النزعة المتافيزيقية في التفكير التطوّري قوة كامنة دافعة ، وإن قلّ الاعتراف بها كذلك . ولم تكن نظريـة التطوّر بالمعنى الفلسفي العام ابتكاراً جديداً بأي حال ، وإنما كانت قد وجدت تعبيراً قديماً عنها في سيكولوجيا أرسطوطاليس ، وفي نظرته العامـــة الى الحياة العضوية . ومقطع الفرق بين مفهوم ارسطوطاليس للتطور والمفهوم الحديث هو أن ارسطوطاليس أوجد تفسيراً صوريـــاً بينما حاول المحدثون أن يوجدوا تفسيراً مادياً . فقد كان أرسطوطاليس يؤمن بأننا من أجل ان نفهم الخطة العامة للطبيعة وأصولَ الحيـــاة فيجب ان نفسر الصور الدنيا منها على ضوء الصور العليا . وإذا عرّفَ ارسطوطاليس النفس في « ما وراء الطبيعة » بقوله : « إنهـــا التحقيق الاول للجسم الطبيعي الذي يملك الحياة بالقوة » فانه بهذا يرى الحيـــاة العضوية من خلال الحياة الانسانية ويفسرها كذلك . فالطابع الغائيّ في حياة الانسان منعكس على كل دنيا الظواهر الطبيعية . أما النظرية الحديثة فتجعل هذا النظام مقلوباً ؛ فما كان يسميه أرسطوطاليس عللاً أولى أصبح يسمّى « بيمارستان الجهال » . وكان من اهداف داروين الكبرى ان يحرر الفكر الحديث من خدع العلل

قدم نظرية التطور

الاولى ، وان يحوّلنا الى فهم مبنى الطبيعة العضوية عن طريق العلل المادية وحدها ، وإلا اخفقنا في فهمها اطلاقـاً . إلا ان ارسطوطاليس يسمي العلل المادية عللاً « عارضة » وقـد أكد بالحاح ان فهم ظاهرة الحياة بوساطة العلل العارضة امرٌ مستحيل ، فجاءت النظرية الحديثـة وتقبلت هذا التحدي ، فقال المفكرون المحدثون انهم نجحوا حتماً ـ بعد عديد من المحاولات المخفقة في الازمات السابقة ـ في التعليل للحياة العضوية باعتبارها وليدة المصادفـة . فالتغيرات العارضة التي تحدث في كل جسم عضوي ، كافية لتفسّر التحول التدريجي الذي يقودنا من أبسط صُورَ الحيـاة في ذي الخلية الواحدة الى اعلى الصور واشدها تعقيداً . ولدى داروين نفسه نجد تعبيراً عن هذه النظرة يعـدّ من اشد التعبيرات تأثيراً ولفتاً للنظر ـ مع ان داروين في العادة قليل الميل الى التحدث عن افكاره الفلسفية ـ وهو يقول في نهاية كتابه « تغيّر الحيوانات والنباتات لدى تألفها » :

أقول
نس العلل
لارسطوطاليسية
وقيمة
المصادفة

« أكثر الأنواع تمـيزاً وكذلك الوحدات الواقعة تحت فصيلة واحدة مثل الثدييات والطيور والزواحف والأسماك ، ولا أقول الاجناس الاهلية المتنوعة فحسب ، كل تلك انحدرت من جـد أعلى واحـدٍ مشترك ، ويجب ان نسلم بأن المقدار الكبير من الاختلاف بين هذه الصور انما نشأ في البدء من قابليتها البسيطة للتنوع ، فاذا نظرنا الى الموضوع تحت هذه النظرة فان ذلك يكفي ليعقدَ لسانَ المرء بالدهشة ، ولكن دهشتنا يجب ان تنقص حينَ نتصوّر ان الاحياء ، وهي لا تحصى عدداً ، خلال زمن لا يحصى عدداً ، قد اتخذت لها تنظيمها الكامل ، وهو مرن الى حدّ ما ، وان كل تعديل طفيف في مبناها مفيد لها تحت ظروف من الحياة شديدة التعقيد ، ظلّ لها وظلت محتفظة به ، وان كلّ تعديل كان

ضاراً قد أُعدمَ بشدة وعنف . واستمر حشد التنوعات المفيدة مدى طويلاً فأدى هذا بالضرورة الى ايجاد كيانات متمايزة قابلة - على نحو جميل - لمختلف الاغراض والغايات ، متماثلة - على نحو ممتاز - كما نرى في النباتات والحيوانات من حولنا . من ثمَّ قلت : ان الاختيار هو القوة العظمى سواءً استعمله الانسان لتكوين سلالات أهلية او استعملته الطبيعة لتوليد الانواع ... ولو ان بنّاء أراد ان يبني صرحاً سامقاً رحباً مريحاً دون ان يستعمل حجارة « مدقوقة » وانما بأن يختار منَ القطع التي يجدها في قاع احدى الوهاد حجارة اسفينية للأقواس وحجارة مستطيلة للعتبات وأخرى مسطحة للسقف لأعجبنا بمهارته واعتبرناه قوة عظمى . فلهذه القطع من الحجارة - وهي في نظر البناء لا غنى عنها - علاقة بالصرح الذي بناه هي عين العلاقة القائمة بين التنوعات المتغيرة في الكائنات العضوية والكيانات المتنوعة المعجبة التي انتحلها في النهاية نسل تلك الكائنات بعد ان واجهوا التعديل على مدى الزمن »[٢٧] .

بقيت خطوة اخرى ، أو لعلها أهم خطوة كان لا بد لها من ان تتم قبل ان تتمكن الفلسفة الانثروبولوجية الحقة من التطور . فقد حطمت نظرية التطور الحدود المزعومة بين الصور المختلفة من الحياة العضوية حين صرّحت بأن ليس ثمة انواع متباينة ، وانما هناك تيار واحد مستمر غير منقطع من الحياة . لكن هل في مقدورنا ان نطبق هذا المبدأ نفسه على الحياة الانسانية والحضارة الانسانية ؟ أيكون العالم الحضاري كالعالم العضوي

هل العالم الحضاري كالعالم العضوي؟

٢٧ - داروين : « تغير الحيوانات والنباتات لدى تألفها » (نيويورك ، د . أبلتون وشركاه ١٨٩٧) الجزء الثاني ، الفصل : ٢٨ ، ص : ٤٢٥ وما بعدها .

مصنوعاً من تغيرات عارضة ؟ أليس لهذا العالم كيان غائي محدد لا يمكن نكرانه ؟ بهذا كله برزت مشكلة جديدة أمام الفلاسفة الذين اتخذوا نظرية التطور العامة نقطة بدء في تفكيرهم ، اذ كان عليهم ان يثبتوا ان العالم الحضاريّ ، عالم المدنية الانسانية يمكن رده الى بضعة علل عامة تشترك في احداث الظواهر الطبيعية والظواهر التي تسمى روحية على حدّ سواء . وذلك هو النوع الجديد من فلسفة الحضارة الذي جاء به هيبوليت تين في كتابيه « فلسفة الفن » و « تاريخ الأدب الانجليزي » ، قال تين :

تين يرى ذلك

« في هذا المقام ، كما هي الحال في كل مقام آخر ، ليست لدينا الا مشكلة آلية تعتمد النتيجة الكلية فيها على عظم العلل المولّدة واتجاهها . . . . نعم تختلف العلوم الاخلاقية عن الطبيعة في وسائل الدلالات ، ولكن المادة فيهما واحدة لانهما يتركبان من قوى وحجوم واتجاهات ومن ثمّ يمكننا ان نقول : إن النتيجة في كل طائفة منهما تتولد من منهج واحد »[٢٨] .

ويحيط بالحياة الطبيعية والحياة الحضارية حلقة حديدية واحدة هي حلقة الحتمية والضرورة ، ولا يستطيع الانسان ان يحطم هذه الحلقة السحرية وينفذ منها في مشاعره وميوله وافكاره وفيما ينتجه من آثار فنية . وقد نعدّ الانسان حيواناً من نوع راقٍ ينتج فلسفات وقصائد بالطريقة عينها التي تنتج بها دودة القز شرانقها او تبني بها النحلة خلاياها . ويقرر تين في مقدمة كتابه « اصول فرنسا المعاصرة » انه يريد ان يدرس تحول فرنسا من حيث هو نتيجة للثورة الفرنسية كما لو كان يدرس « تطور حشرة » .

وها هنا يثور سؤال آخر : أيمكننا ان نقنع بعدّ الدوافع المختلفة التي

---

٢٨ ـ تين : « تاريخ الادب الانجليزي » ، الترجمة الانجليزية من صنع هـ . فان لون (نيويورك ، هولت وشركاه ١٨٧٢) ١ : ١٢ وما بعدها .

نجدها في الطبيعة الانسانية على نحو تجريبي خالص ؟ اذ ان البصر العلمي يرى ان لا بد من تصنيف هذه الدوافع وتنظيمها . ومن الواضح انها ليست جميعاً في مستوى واحد ، وعلينا ان نفترض انها ذات كيان محدد . ومن اولى المهمات وأهمها في اتجاهنا السيكولوجي وفي نظريتنا الحضارية ان نستكشف هذا الكيان ، علينا ان نجد في هذا الدولاب المعقد الدوّار للحياة الانسانية قوةً خبيئةً دافعةً تحرك آلية تفكيرنا وارادتنا جميعاً . وقد كانت غاية هذه النظريات كلها هي البرهنة على وحدة الطبيعة الانسانية وتجانسها ؛ ولكن لو فحصنا هذه التفسيرات التي قدر لتلك النظريات ان تقدمها لوجدنا ان وحدة الطبيعة الانسانية امر محوط بالشك الكثير . كل فيلسوف يعتقد انه وجد النبع أو الفكرة الرئيسية L'idée maitresse كما سمّاها تين ، ولكن التفسيرات تختلف اختلافاً واسعاً ويعارض احدها الآخر حول طبيعة هذه الفكرة الرئيسية . وكل مفكر على حدة يقدم لنا صورته التي رسمها للطبيعة الانسانية ، وكل هؤلاء الفلاسفة تجريبيون حتميون يروننا الحقائق ولا شيء سواها ، غير ان تفسيرهم للشواهد التجريبية يضطلع منذ الخطوة الاولى بفرض تعسفي ، وتتزايد التعسفية المتحكمة وتتضح تدريجياً كلما تقدمت النظرية في خطاها وتتخذ لها مظهراً اكثر اتقاناً واشد تضليلاً . فيعتنق نيتشه مبدأ ارادة القوة ، ويفرد فرويد غريزة الجنس بالتمييز ، ويعلي ماركس من شأن الغريزة الاقتصادية ، وتصبح كل نظرية مثل سرير بروكرست *، تمطّ عليها الحقائق التجريبية لكي تصبح مفصّلة على قدر انموذج مقدّر موضوع .

المذاهب الفردية لحل المشكلة

ومن جراء هذا التطور فقدت نظرية الانسان الحديثة مركزها الفكري

* [في الاساطير ان بروكرست كان يتصدى للمسافرين فيأسر الواحد منهم ويضعه على سرير، فان كان الرجل أقصر من السرير مط اطرافه ليصبح بطوله، وإن كان اطول قص ما زاد منه]. (المترجم)

الفوضى في نظرية الانسان الحديثة

واحرزنا بدلا من ذلك فوضى فكرية . نعم كان في الازمان السابقة نقص عظيم في الآراء والنظريات المتصلة بهذه المشكلة ، ولكن بقي لها ، على الاقل وجهة عامة ـ بقي لها مأتى ومورد تُرَدُّ اليه كل الخلافات الفردية . لقد انتحلت المتافيزيقا فاللاهوت فالرياضيات فالبيولوجيا ، على التوالي ، قيادة الفكر الانساني وهديه في مشكلة الانسان ، وحددت وجهة البحث ، ولكن الازمة الحقيقية في هذه المشكلة كشفت عن وجهها حينما انعدمت القوة المركزية التي كانت قادرة على توجيه كل القوى الفردية . نعم ان الاهمية الكبرى لتلك المشكلة ظلت ملموسة في مختلف فروع البحث والمعرفة ، ولكن المثابة التي يحور اليها المرء قد عفت . واصبح كل فريق من العلماء من لاهوتيين وطبيعيين وسياسيين واجتماعيين وبيولوجيين وسيكولوجيين وانثولوجيين واقتصاديين ينفذون الى معالجة المشكلة كل من زاويته الخاصة فاصبح جمع هذه المظاهر والاساليب وتوحيدها معاً امراً محالا ، بل لم تعد هناك قاعدة علمية مقبولة قبولا عاماً في الميدان الواحد من الميادين العلمية ، فغدا العامل الشخصي هو المسيطر ، وأصبحت ميول الكاتب هي التي تلعب الدور الحاسم في المسألة : « كل امرىء يفضحه هواه » Trahit sua quemque voluptas وبالتالي انقاد كل مؤلف الى رأيه الذاتي وطريقته في تقويم الحياة الانسانية .

خطر الصراع بين الآراء المختلفة

ولا ريب في ان هذا التخاصم بين الافكار لا يمثل فحسب مشكلة نظرية خطيرة ، بل هو أيضاً خطر كبير يهدد حياتنا الاخلاقية والحضارية على مدى اتساعها . وقد كان ماكس شيلر في الفكر الفلسفي الحديث من اول من تنبهوا لهذا الخطر واعلموه بعلاماته . فقد قال شيلر :

« ما كان الانسان في فترة من فترات المعرفة الانسانية كما هو اليوم في عصرنا هذا مثارَ مشكلة لذاته ؛ لقد أصبحت لدينا

انثروبولوجيا علمية واخرى فلسفية وثالثة لاهوتية ، وما من واحد من هذه الفروع يعرف ما لدى الفرع الآخر . لذلك لم نعد نمتلك فكرة واضحة ثابتة عن الانسان ، فان ازدياد تكثر العلوم التي تنهمك في دراسة الانسان قد زاد فكرتنا عن الانسان فوضى وغموضاً بدلاً من ان يوضحها »[٢٩] .

غنى في طرق المعرفة وفقر في المنهج الموحد

كذلك هو الموقف الغريب الذي وجدت الفلسفة الحديثة نفسها فيه ، ولم يكن لدى عصر من العصور موقف خير من موقف هذا العصر اذا نحن اعتبرنا مصادر المعرفة التي أحرزناها عن الطبيعة الانسانية ، فقد جمعت السيكولوجيا والاثنولوجيا والانثروبولوجيا والتاريخ حصيلة كبيرة من الحقائق ذاهبة في ازدياد على الدوام ، وتحسنت وسائلنا الفنية في الملاحظة والتجربة بقدر كبير ، وأصبحت تحليلاتنا أمضى وأكثر نفاذاً ، ومع ذلك كله يبدو اننا لم نجد منهجاً للسيطرة على هذه المادة وتنظيمها . واذا قارنا الماضي بما جمعناه وحصلناه بدا لنا الماضي مدقعاً فقيراً ، ولكن الغنى الذي احرزناه في تكديس الحقائق لا يعني بالضرورة انه غنى في الافكار ، واذا لم ننجح في الاهتداء الى بصيص يخرجنا من شعاب هذا التيه لم يكن لدينا بصر حقيقي نافذ لتعرُّفِ الصبغة العامة في الحضارة الانسانية ، وسنبقى تائهين بين اكوام متفرقة مشعثة من المعلومات التي تفتقر ، فيما يبدو ، الى وحدة فكرية .

---

٢٩ ـ ماكس شيلر : « موقف الانسان في الكون » دارمشتات ، ريشل ١٩٢٨ ، ص : ١٣ وما بعدها .

(٢)

الرمز - سبيل التعرف الى طبيعة الانسان

بوكسكل وآراؤه البيولوجية

كتب العالم البيولوحي يوهان فون يوكسكل كتاباً راجع فيه النظر في مبادىء البيولوجيا مراجعة نقدية . وعرف بوكسكل البيولوجيا بانهـا علم طبيعي لا بد له من ان يتطور بوساطة المناهج التجريبية المعروفـة ــ أي مناهج الملاحظة والتجريب . اما الفكر البيولوجي ، من الناحية الاخرى فانه لا ينتمي الى نفس النوع الذي ينتمي اليه الفكر الفيزيائي او الكيماوي . ويقف يوكسكل وقفة مطلقة في جانب المذهب الحيوي فهو يسند مبدأ استقلال الحياة أي يرى ان الحياة حقيقة قائمة بذاتها معتمدة على نفسها ولا يمكن وصفها او توضيحها عن طريق علـم الطبيعة او الكيمياء . ومن هـذه الزاوية يقيم يوكسكل مذهباً عامـاً جديداً في البحث البيولوجي ، وهو في فلسفته مثالي او ظواهري Phenomenalist * ولكن ظاهريته لا تنبني على الاعتبارات المتافيزيقية او المنطقية وانما هي مؤسسة على المبادىء التجريبية وهو يشير الى انه قد يكون نوعاً من التشبث الساذج أن يقول أحد إن هناك حقيقة مطلقة للاشياء تنطبق على الكائنات الحية . ليست الحقيقة شيئاً

* الظواهري الذي يعتقد اننا لا نعرف الا الظواهر وان ليس ثمة من وجود سوى الوجود الظواهري . (المترجم)

واحداً متجانساً وانما هي متنوعة تنوعاً كثيراً ولهـا اتجاهات ونماذج على قدر ما هنالك من كائنات عضوية مختلفة، وكل كائن عضوي فهو كائن أحادي الجوهر له عالمه الخاص به لأن له تجربته الخاصة به. أما المظاهر التي نراها في حياة بعض الانواع البيولوجية فانها لا يمكن نقلها الى أي أنواع اخرى. لذلك فلا وجه للمقارنة او المقايسة بين التجارب – ومن ثم الحقائق – المتعلقة بكيانين عضويين مختلفين. ويقول يوكسكل: في عالم الذبابة لا نجد إلا «أشياء ذبابية» وفي عالم قنفذ البحر لا نجـد إلا «أشياء قنفذية بحرية».

ومن هذا المفروض العام يطوّر يوكسكل خطة بارعة أصيلة للعـالم البيولوجي، ورغبة منه في ان يتحاشى كل التفسيرات النفسية، اتبع منهجاً موضوعياً او سلوكياً، فقال: ان المرشد الوحيد للحياة الحيوانية قد قدم لنا في حقائق علم التشريـع المقارن فاذا عرفنا الكيان التشريحي لنوع حيواني فقد حزنا كل المعلومات الضرورية لكي نبني – من جـديد – طريقته الخاصة في التجربة. لا بد من دراسة دقيقة لبناء جسم الحيوان وعدد اعضاء الحس المختلفة وخصائصها وتوزعها واحوال الجهاز العصبي، ومثل هذه الدراسة يعطينا صورة كاملة لعالم التكوين العضوي من داخل وخارج. وبدأ يوكسكل أبحاثه بدراسة أدنى ضروب الكائنات العضوية ثم وسع تلك الابحاث تدريجياً حتى شملت كل اشكال الحياة العضوية. وهو بمعنى من المعـاني يأبى ان يسمي هـذا شكلاً أعلى وذاك شكلاً أدنى من اشكال الحياة، لأنه يرى الحياة كاملة في كل مرحلة وهي في الدائرة الصغرى مثلها في الدائرة الكبرى، وكل كيـان عضوي، حتى أدنى صورها منه، ليس فحسب – بمعنى غامض – مكيفاً للملاءمة بيئته ولكنه ايضاً ملائم لها تماماً ولا يناسبه إلا مقامه منها. وكل كيان عضوي

علم التشريح المقارن الدليل الوحيد الى الحياة الحيوانية

حسب تركيبه التشريحي يمتلك جهازين : جهاز استقبال Merknetz وجهاز تأثير Wirknetz ولا بقاء للكيان نفسه اذا لم يتعاون الجهازان ويتوازنا . وهذان الجهازان : جهاز الاستقبال الذي به يتقبل النوع البيولوجي المؤثرات الخارجية ، وجهاز التأثير الذي به يستجيب لهـا ، هما في كل الاحوال متلاحمان تلاحماً وثيقاً ، هما حلقتان في سلسلة واحدة يسميها يوكسكل : « الدائرة الوظيفية » Funktionskreis في الحيوان [١] .

تطبيق فكرة يوكسكل على العالم الانساني

لا أستطيع في هذا المقام ان اناقش المبادىء البيولوجية التي جاء بها يوكسكل وانما أشرت فحسب الى افكاره ومصطلحه من أجـل ان أضع سؤالاً عاماً . هل من الممكن ان نستغل هذه الخطة التي اقترحها يوكسكل لنصف « العالم الانساني » ونبين مشخصاته ؟ من الواضح ان هـذا العالم لا يشذ على تلك القواعد البيولوجية التي تحكم حياة كل الكائنات العضوية الاخرى ، الا اننا في العالم الانساني نجد مميزاً جديداً يبدو انه علامة تفرق الحياة الانسانية عما عداهـا . فالدائرة الوظيفية لدى الانسان لم تكبر كماً فحسب وإنما تعرضت ايضاً لتغيير نوعي ، فقد استكشف الانسان منهجاً جديداً يمكنه من ان يكيف نفسه حسب مقتضيات بيئته . وبين الجهاز المستقبل والجهاز المؤثر ـ وهما اللذان يوجدان في كل الانواع الحيوانية ـ نجد لدى الانسان حلقة ثالثة هي التي يمكن ان نسميها « **الجهاز الرمزي** »

الجهاز الرمزي فرق ما بين الانسان والحيوان

وهذه الاداة الجديدة التي يملكها الانسان وحده تحول الحيـاة الانسانية كلها ، فاذا قارنت الانسان بالحيوانات الاخرى وجدته لا يعيش فحسب في حقيقة اوسع وانما يعيش ايضاً ، ان صح القول ، في بعد « جديد » من أبعاد الحقيقة . وهناك اختلاف لا يخطئه المتأمل بين ردود الفعل العضوية

---

١ ـ انظر كتاب يوهان يوكسكل : « نظريات بيولوجية » (الطبعة الثانية برلين ١٩٣٨) وكتاب « في الحيوانات وفيما حولها » (١٩٠٩ والطبعة الثانية ، برلين ١٩٢١) .

الفرق بين الرجع ورد الفعل

والأرجاع الانسانية ، ففي ردّ الفعل يجيء الجواب على المحرك الخارجي مباشراً سريعاً ، اما في حال الرجع فان الجواب يتأخر لأن عملية فكرية بطيئة معقدة تؤخره وتعوقه . وقد يبدو الكسب من هـذا التأخر للنظرة الاولى موضع شك وتساؤل . حتى ان كثيراً من الفلاسفة قد حذروا الانسان من هذا التقدم المزعوم فقال روسو : « الانسان الذي يتأملُ حيَوانٌ قد فسد » . اي ان الطبيعة الانسانية اذا تجاوزت حدود الحياة العضويه كان ذلك انحطاطاً لها لا تقدماً .

حاجة الانسان الى الرمز

على انه لا علاج يقي الانسان هذا العكس في النظام الطبيعي ، لأن الانسان لا يستطيع ان يهرب مما حققته يداه ولا يمكنـه إلا ان ينتحل ظروف حياته . **وما دام الانسان قد خرج من العالم المادي فانه يعيش في عالم رمزي** ، وما اللغة والاسطورة والفن والدين إلا اجزاء من هـذا العالم ، فهذه هي الخيوط المتنوعة التي تحـاك منها الشبكة الرمزية أعني النسيج المعقد للتجارب الانسانية . وكل التقدم الانساني في الفكر والتجربة يرهف من هذه الشبكة ويقويها . لم يعد الانسان قادراً على ان يواجـه الحقيقة مباشرة ، أي لم يعد يستطيع ان يحدق فيها وجهاً لوجه ، وتتقلص الحقيقة المادية – فيما يبدو – كلما تقدمت فعالية الانسان الرمزية . وبدلا من ان يعالج الانسان الاشياء نفسها نراه ، بمعنى من المعاني ، يتحدث دائماً الى نفسه ، فقد تلفّع بالاشـكال اللغوية والصور الفنيـة والرموز الاسطورية او الشعائر الدينية حتى أصبح لا يرى شيئاً ولا يعرف شيئاً إلا بوساطة من هذه الوسائل المصطنعة . ولا فرق بين موقفه في الفلك النظري وموقفه في الفلك العملي ؛ ففي الثاني منها لا يعيش الانسان في عالم من الحقائق الصلدة أو حسب حاجاته ورغباته المباشرة ، وانما يعيش في وسط عواطف متخيلة وفي الآمال والمخاوف وفي انتحال الاوهام ورفضها

وفي تصوراته واحلامه . لقد قال افقتيتس « ليست الاشياء هي التي تزعج الانسان وتخيفه وانما الذي يفعل ذلك آراؤه عن تلك الاشياء وأوهـامه إزاءها » .

حـد جديد للانسان

من هذه الزاوية التي بلغناها نستطيع ان نصحح حـد الكلاسيكيين للانسان وان نوسّع منه ، لقد قال القدماء في حد الانسان : انه حيوان ناطق (عاقل) ، وعلى الرغم من ثورة اللاعقليين المحدثين على هذا الحد فانه لم يفقد قوته . ذلك لأن القوة النـاطقة مظهر كامن في كل انواع النشاط الانساني ؛ حتى الأساطير نفسها ليست مجرد مجموعة جافيـة من الخرافات والخدع الجسيمة ، وليست هي فوضوية إذ انهـا تملك شكلاً منظماً ذا افكار [٢] . غير انه من المستحيل من الناحية الاخرى ان نعـد بناء الاسطورة بناء عقلياً . كذلك اللغة فانها كثيراً ما عرّفت بالعقل او بمصدر العقل نفسه . ولكن من السهل ان نجد هذا الحد يعجز عن ان يشمل الميدان كله . وانما هو جزء يطلق على الكل Pars pro toto . لأننا نجد الى جانب اللغة الفكرية لغة عاطفية ، والى جانب اللغة المنطقية او العلمية لغة خيال شعري . وفي المقام الاول لا تعبر اللغة عن الافكار وانما تعبر عن المشاعر والعواطف . حتى الدين « في حدود العقل الخالص » ــ كما تصوره كانت واستنتجه ــ لا يعدو ان يكون محض تجريد . فهو لا يحمل الا الصورة المثالية ، إلا الظلّ من الحياة الدينية الاصيلة الملموسة. ثم ان الفلاسفة الـكبار الذين حدوا الانسان بانه « حيوان ناطق » لم يكونوا تجريبيين ولا قصدوا ان يقدموا حقيقة تجريبية عن الطبيعة الانسانية ، وانما كانوا يعبرون بهذا التعريف عن لزام اخلاقي اساسي . غير ان العقل ــ او النطق ــ اصطلاح ناقص لا يمكننا من فهم اشكال الحياة الحضارية

---

٢ ــ انظر كاسيرر : « صورة الخاطر في الفكر الاسطوري » (ليبزج ١٩٢١) .

الانسانية في ثرائها وتنوعها . وكل هذه الاشكال رمزية ، اذن فلنحد الانسان بانه حيوان ذو رموز بدلا من ان نحده بالعقل او النطق . فاذا فعلنا ذلك ميزنا اختلافه الخاص عما سواه ، واستطعنا ان نفهم الطريق الجديدة المهيأة للانسان ، أعني الطريق الى المدنية .

(٣)

مِن رَدِّ الفِعل لدى الحيوان الى الأرجاع الإنسانية

سهـاب في
شرح الحـد
الجديد

عندما عرّفنـا الانسان بانه حيوان ذو رموز بلغنا اول نقطة ننطلق منها الى استطلاعات جديدة . غير انه اصبح لزاماً علينا ان نطوّر من هذا التعريف بعض الشيء لكي نمنحـه اعظم قدر ممكن من الدقة . لا نكران في ان الفكر الرمزي والسلوك الرمزي مـن اعظم الملامح المميزة للحياة الانسانية وان كل التقدم الذي احرزتـه الحضارة الانسانية مبني عليهما . ولكن هـل من حقنـا ان نعتبرهما هبتين مُنِحَهُما الانسانُ وَحُرِمَتْهُما كل الكائنات العضوية الاخرى ؟ اليست الرمزية مبـدأ ، تمكّننا العودة في استقصائه الى مصدر اعمق ، مبـدأ يمكن تطبيقه على مجالات اوسع ؟ فاذا اجبنا على هـذا السؤال سلباً فيجب ان نعترف ، فيما يبدو ، بجهلنا لكثير من الاسئلة الهامة التي شغلت مركز الانتباه ــ على مدى الزمن ــ في فلسفة الحضارة الانسانية ؛ وعندئذ يصبح السؤال عن أصل اللغة والفن والدين سؤالاً لا جواب عليه ، ونظل نعتبر الحضارة الانسانية حقيقة مُعطاة ، وهذه الحقيقة نفسها تظل معزولة عما سواها ، ومن ثم تبقى غير مفهومة .

من المفهوم ان العلماء رفضوا دائماً تقبل مثـل هذا الحلّ فقد بذلوا جهوداً جبارة ليربطوا حقيقة الرمز بحقائق أخرى أوليّة معروفة ، وكانت المشكلة تعتبر ذات اهمية بالغة ولكنها لسوء الحظ قلما عولجت بعقل متفتح تماماً ، بل لقد ابهمت منـذ البداية ، وخلطت بمسائل اخرى تنتمي الى ميادين اخرى من البحث مختلفـة . ولقد تحوّلت مناقشة هذه المشكلة الى جدل متافيزيقي بدلاً من ان يُقدّم لنا باحثوها وصفاً وتحليلاً منصفاً للظواهر نفسها ، بل اصبحت هذه المشكلة محط النزاع بين هذه المذاهب المتافيزيقية المختلفة : بين المثالية والمادية ، والروحية والطبيعية ، وغـدت مسألة الرمزية هذه لدى هذه المذاهب مشكلة مستعصية يرتكز عليها الشكل المقبل للعلم والمتافيزيقا .

السلوك الرمزي لدى الحيوان

غير ان هذا الوجه من المشكلة لا يهمنا في هذا المقام لأننا قد وضعنا لانفسنا مهمه أكثر تواضعاً وأكثر محسوسية . وسنحاول ان نصف النزعة الرمزية لدى الانسان على نحو أدق واضبط ، لنستطيع تمييزها ـ بالمعارضة ـ من الاشكال الاخرى من السلوك الرمزي الذي نجده في المملكة الحيوانية . فما لا ريب فيه ان الحيوانات لا تجيب دائماً على المؤثرات بطريقة مباشرة وانما هي قادرة على ان تحدث رد فعل غير مباشر . وتقدم لنا التجارب المشهورة التي قام بها بافلوف مجموعة خصبة من الشواهد التجريبيـة حول ما يسمي : البواعث النموذجية . وقد دلتنا دراسة تجريبية ممتعة جداً قام بها ولف في حال القرود الشبيهة بالانسان على تأثير ما يسمى « المكافآت الرمزية » ، فقد تعلمت الحيوانات ان تستجيب الى رموز وضعت بدلاً من الطعام بنفس الطريقة التي كانت تستجيب فيها للطعام نفسه[1] . ويقول

١ ـ ج. ب. ولف : « أثر المكافآت الرمزية على الشمبانزي » في كراسات في السيكولوجيا المقارنة ١٢ رقم : ٥ .

ولف : إن نتائج التجارب التدريبية المتنوعة والمديدة قد دلت على ان العمليات الرمزية تحدث في سلوك القرود الشبيهة بالانسان . ويستمد روبرت م . يركس من هذه التجارب ، وهو يصفها في آخر كتبه ، نتائج عامة هامة ، فيقول :

« أما ان العمليات الرمزية نادرة الحدوث نسبياً ومن الصعب ملاحظتها فذلك امر واضح ؛ وربما صح للمرء أن يستمر في التساؤل عن وجودها ، ولكني أشك في ان تعتبر حالياً سوابق مرهصة بالعمليات الرمزية لدى الانسان . وهكذا نترك هذا الموضوع في مرحلة من التطور جد مثيرة حين تكون الكشوف الهامة على وشك ان تحدث »[٢] .

وربما كان من استباق القول ان نتنبأ بشيء عن التطور المقبل في هذه المشكلة ، فلا بد من ان يترك الميدان مفتوحاً لبحوث اخرى في المستقبل . غير ان تفسير الحقائق التجريبية ، من الناحية الاخرى ، يعتمد دائماً على افكار معينة أساسية لا بد من توضيحها قبل ان تستطيع المادة التجريبية اعطاء أي الثمرات . ولا ريب في ان السيكولوجيا والبيولوجيا النفسية الحديثة لا يغفلان ابداً هذه الحقيقة . ومن الامور التي أراها ذات دلالة هامة في ايامنا هذه ان الذين يحتلون دور القيادة في حل هذه المشكلة هم الملاحظون والباحثون التجريبيون لا الفلاسفة ، واولئك يحدثوننا ان المشكلة من بعد ذلك ، ليست فحسب تجريبية ولكنها ايضاً مشكلة منطقية الى درجة كبيرة . وحديثاً نشر جورج ريفيز سلسلة من المقالات بدأها بقوله :

« ان المسألة التي يسمونها « لغة الحيوانات » ويثور حولها جدل حار لا يمكن حلها على أساس من حقائق السيكولوجيا الحيوانية

---

٢ — روبرت م . يركس ، الشمبانزي . (نيوهافن ، مطبعة جامعة ييل ١٩٤٣) ص ١٨٩

وحدها ؛ وكلُّ مَنْ تفحّصَ مختلف النظريات والآراء السيكولوجية بعقل ناقـد غير متحيز استنتج في النهاية ان المشكلة لا يمكن توضيحها بالرجوع الى اشكال من صور النقل لدى الحيوان او الى بعض مـا استطاع الحيوان تحقيقـه عن طريـق التدريب والرياضة والتمرين . فكل هذه الامور التي حققها الحيوان تقبل كثيراً من التفسيرات المتعارضة ، ولذلك كان من الضروري ، قبل كل شيء آخر ، ان نجد نقطة ابتداء منطقية صحيحة يمكنها ان تقودنا الى تفسير رصين طبيعي للحقائق التجريبية ، وهذه النقطة هي « حد الكلام » [٣] .

حد الكلام.

وربما كان من الخير لنا ألا نعطي تعريفاً (حداً) جاهزاً للكلام بل ان نسير في سبل تجريبية ، فنقول : ليس الكلام ظاهرة بسيطة موحدة وانما يتألف من عناصر متعددة ليست جميعاً على مستوى واحد من الناحيتين : البيولوجية والتنظيمية . وعلينا ان نحاول تعيين ما للعناصر المؤلفة للكلام من نظام وعلاقات متداخلة ، أي علينا ان نميز الطبقات الجيولوجية للكلام — ان صح التعبير — فأول طبقة وأهمها هي لغة العواطف ولا يزال قسط كبير مما ينطق به بنو الانسان منتمياً الى هذه الطبقة . لكن هناك شكل من الكلام يرينـا نموذجاً مختلفاً عن الاول ، لا تكون فيه اللفظة صيحة دهشة او تعجب ، لا تكون تعبيراً عفوياً عن الشعور وإنما تكون جزءاً من جمـلة ذات مبنى نحوي [٤] . والحق ان العنصر الاول

طبقـات الكلام « لغة العواطف »

٣ — ج . ريفيز ، « صور التفاهم الانساني وما يسمى لغة الحيوانات » ،
Proceedings of the Netherlands Akademie van Wetenschappen, XL III (1940) Nos. 9,10; XLIV (1941) No.1.

٤ — للتمييز بين صور من المنطوقات العاطفية وبين « الانموذج العادي من نقـل الافكار اي الكلام » انظر الملاحظات التمهيدية لادورد سابير في « اللغة » (نيويورك ، هاركرت ، بريس : ١٩٢١) .

(العاطفي) لا يغيب بتاتاً حتى في اللغة التي تطورت كثيراً وكانت لغة نظرية ؛ وتكاد لا تجد جملة - ما عدا الجمل الشكلية الخالصة في الرياضيات - إلا وقد علق بها اثر من شعور او عاطفة[٥]. وقد تجد ضرائب ومشبهات وفيرة للغة العاطفية في العالم الحيواني . فمثلاً يقرر فلفجانج كويلر فيما يتعلق بفصيلة الشمبانزي أن هذه الحيوانات تصل الى درجة معتبرة من التعبير عن طريق الايماءة والاشارة ، وبهذه الطريقه تعبر عن الغضب والرعب واليأس والحزن والرجاء والرغبة واللهو والمتعة . إلا انها تفقد عنصراً واحداً تختص به اللغة الانسانية ولا تستغني عنه وذلك انها لا تملك اشارات ذات محل او معنى موضوعي . يقول كويلر : قد نسلّم بان البرهان قائم على ان نغمات أصوات هذه الحيوانات كلها « ذاتي » وانها لا تعبر الا عن العواطف وانها لا تعيّن الموضوعات الخارجية ولا تصفها ، ولكن لديها كثير من العناصر الصوتية التي تشارك فيها اللغات الانسانية حتى اننا لا نستطيع ان نعزو افتقارها للكلام المستبين الى قصور في اللسان والشفة . كذلك فان حركات وجوهها وايديها لا تعين او تصف موضوعات خارجية (Bühler)[٦] كما هي الحال في تعبيرها باصواتها .

اللغة الموضوعية

عند هذا الحد نمسّ النقطة الحاسمة في مشكلتنا هذه كلها لان الاختلاف بين اللغة الموضوعية propositional language واللغة العاطفية هو الخط الحقيقي الذي يفصل بين عالمي الانسان والحيوان . وقد تحيد كل النظريات والملاحظات عن لغة الحيوان وتجاوز هدفها إذا عجزت عن أن تدرك

٥ - انظر « اللغة والحياة » لشارل بيلي من اجل تفصيلات اكثر (باريس ١٩٣٦) .

٦ - فلفجانج كويلر : « في سيكولوجية الشمبانزي » ١ (١٩٢١) ٢٧ ، وانظر الطبعة الانجليزية بعنوان : عقلية القرود (نيويورك ، هاركرت ، بريس ١٩٢٥) الملحق، ص ٣١٧.

هذا الفرق الاساسي[٧] . وفي كل ما كتب عن هـــذا الموضوع لا يوجد ـ فيما يبدو ـ أي برهان قاطع على أن حيواناً ما قد خطا الخطوة الحاسمة بين اللغة الذاتية والموضوعية ، بين اللغة التأثرية والمنطقيـــة . بل يؤكد كويلر جازماً ان الكلام ليس في طاقة القرود الشبيهة بالانسان ويعتقد أن هذا الافتقار الى هـــذه الأداة القيمة وضعف القدرة على خلق الصور هما العلتان اللتـــان تحولان بين الحيوان وبين بلوغ اولى مشارف التطور الحضاري[٨] . وقد توصل ريفيز أيضاً الى هـــذه النتيجة نفسها فهو يؤكد أن الكلام فكرة انثروبولوجية ، وعلى هـــذا فيجب استبعادها من دراسة سيكولوجيا الحيوان استبعاداً كليـــاً . واذا ابتدأنا بتعريف الكلام تعريفاً واضحاً دقيقاً فان الاشكال الاخرى من المنطوقات وهي التي نجدها ايضاً لدى الحيوان تسقط على نحو آلي[٩] . اما يركس الذي درس المشكلة برغبة خاصة واهتمام ذاتي فانه يتكلم بنغمة اكثر ايجابية فهو مقتنع بان ثمة علاقة وثيقة بين الانسان والقرود العليا حتى فيما يتعلق باللغة والرمزية . ثم يمضي قائلاً : « وهـــذا قد يوحي باننا ربما وقعنا على مرحلة مبكرة من التاريخ الجنسي في تطور العملية الرمزية . وهناك شواهد وفيرة على ان النماذج المختلفة الاخرى من العمليات الاشارية ـ عدا الرمزية ـ كثيرة

٧ ـ هذا المصلح propositional وضعه جاكسون الانجليزي طبيب الامراض العصبية لـــكي يعلل به بعض المظاهر المرضية المثيرة . فقد وجد ان كثيراً من المرضى الذين يشكون احتباس النطق (افازيا) لم يفقدوا باي حال قدرتهم على استعمال الكلام الا انهم لا يستطيعون استعمال كلماتهم بمعنى موضوعي . وقد كانت هذه التفرقة التي اوجدها جاكسون ذات فائدة جلى، اذ لعبت دوراً هاماً في تطوير الباثولوجيا النفسية في اللغة . واذا شاء القارىء تفصيلات اخرى فليراجع كتاب كاسيرر « فلسفة الاشكال الرمزية » ج : ٣ فصل : ٦ ص : ٢٣٧ ـ ٣٢٣ .

٨ ـ كويلر : عقلية القرود ص : ٢٢٧ .

٩ ـ ريفيز : المصدر المشار اليه سابقاً رقم ٤٣ : الجزء : ٢ (١٩٤٠) ص : ٣٣ .

الحدوث لدى الشمبانزي وانها تقوم لديه بوظيفتها »[١٠] . ولكن هذا كله يبقى متقدماً على مرحلة اللغة . بل ان يركس نفسه يقرر ان كل التعبيرات التي تؤدي وظائفها لدى الشمبانزي لا تعدو ان تكون فطرية بسيطة محدودة الفائدة اذا قارنّاها بالعمليات الاشارية لدى الانسان[١١] . ويجب الا نخلط مسألة التكون والنشوء هنا بالمسألة التحليلية والمتصلة بعلم ظواهر الطبيعة .

ان التحليل المنطقي للكلام الانساني يقودنا دائماً الى عنصر ذي قيمة رئيسية ليس له ما يضاهيه في عالم الحيوان . ولا تقف نظرية التطور العامة بحال من الاحوال في طريق الاعتراف بهذه الحقيقة . حتى في ميدان الظواهر الطبيعية العضوية عرفنا ان نظرية التطور لا تنفي نوعاً من الخلق الاصيل ؛ ولا بد من الاقرار بحقيقة التغير المفاجىء والتطوّر الطافر . ولم تعد البيولوجيا الحديثة تتحدث عن التطور كما كان يتحدث عنه المذهب الداروني في اوائل عهده ، ولا هي تفسر علل التطور بالطريقة نفسها . وقد نقرّ ان القرود احرزت تقدماً بارزاً في تطور بعض العمليات الرمزية الا اننا ايضاً يجب ان نؤكد انها لم تبلغ في ذلك عتبة العالم الانساني وانما دخلت في سيرها مسرباً مغلقاً لا منفذ له — إن صحّ التعبير — .

الفرق بين الاشارات والرموز

ومن أجل ان نضع مقرراً واضحاً عن المشكلة . علينا ان نميز بعناية بين الاشارات والرموز . فمن الحقائق المؤكدة اننا نجد في السلوك الحيوانيّ أجهزة معقدة من الاشارات والعلامات ، وقد نقول ان بعض الحيوانات

١٠ — يركس ونيسن « السلوك الاشاري السابق للغة لدى الشمبانزي » بمجلة العلوم ، العدد ٨٩ : ٥٨٧ .

١١ — يركس ، الشمبانزي : ١٨٩ .

وبخاصة الأليفة الأهلية منها ذات قابلية فائقة للاشارات[١٢] ، فالكلب يستجيب لأدنى التغيرات في سلوك صاحبه بل يميز تعبيرات الوجه الانساني او درجات النغم في الصوت الانساني[١٣] ولكن ما أبعد البون بين هذه الظواهر وبين فهم الكلام الانساني والرمز . اما التجارب المشهورة التي أجراها بافلوف فلا تثبت إلا ان الحيوانات تستطيع في يسر ان تُدرَّبَ على ان تستجيب لا للمؤثر المباشر فحسب بل لكل انواع المؤثرات غير المباشرة او النموذجية . فيصبح الجرس ـ مثلاً ـ « اشارة الغداء » ، ويدرب الحيوان على ان لا يمسّ طعامه ما دامت هذه الاشارة غير موجودة . ولكنا نعلم من هذا ان القائم بالتجربة ، في هذه الحال ، قد نجح في تغيير « الموقف الطعامي »

١٢ ـ لقد اثبتت هذه القابلية ـ مثلا ـ في حال كليفر هانز التي خلقت منذ بضعة عقود نوعاً من التحمس في صفوف البيولوجيين النفسيين . اما كليفر هانز هذا فكان حصاناً على ذكاء فذ مدهش حتى كان يستطيع ان يحسن مسائل حسابية معقدة وان يستخرج الجذر التكعيبي وهكذا وذلك بضربه بحافره على الارض مرات بعدد جواب المسألة، وقد استدعيت لجنة من السيكولوجيين والعلماء الآخرين ليبحثوا تلك القضية فاتضح لهم ان الحيوان يستجيب لحركات اضطرارية تصدر عن صاحبه فان غاب صاحبه او لم يفهم السؤال عجز الحصان عن الجواب .

١٣ ـ سأذكر مثلا آخر كاشفاً موضحاً في سبيل أن أجلو هذه النقطة . اخبرني مرة الدكتور بفنجست البيولوجي النفسي ـ وهو الذي طور بعض المناهج الجديدة الهامة لدراسة السلوك الحيواني ـ أخبرني أنه تسلم رسالة من مقدم حول مشكلة غريبة . كان لدى ذلك المقدم كلب يصحبه في نزهاته وكان هذا الحيوان كلما رأى صاحبه يستعد للخروج أبدى علامات من فرح غامر وانفعال. وفي احد الايام قرر المقدم ان يقوم بتجربة صغيرة فتظاهر تظاهراً بانه يريد الخروج ولبس قبعته وحمل عصاه وقام بالاستعدادات المعتادة ـ دون ان يكون لديه نية الخروج للنزهة . وما كان أشد دهشته حين وجد أن الكلب لم ينخدع بهذا التظاهر بل ظل هادئاً قابعاً في الزاوية . وبعد فترة وجيزة من الملاحظة استطاع الدكتور بفنجست ان يحل اللغز . فقد كانت هناك طاولة في غرفة المقدم وفيها درج يحتوي وثائق قيمة هامة وكان المقدم قد تعود أن يصفق ذلك الدرج قبل ان يغادر البيت ليتحقق من أنه قد اصبح محكم الغلق، غير انه لم يقم بهذا العمل في ذلك اليوم الذي لم ينو فيه الخروج. وهذا العمل نفسه قد اصبح علامة لدى الكلب أي اصبح عنصراً ضرورياً في أمر النزهة فلما فقدت تلك الاشارة لم تحدث لدى الكلب استجابة .

للحيوان ، فعقّد الموقف حين أوجد فيه ـ عامداً ـ عنصراً جديداً .
وكل الظواهر التي توصف عادة بأنها أرجاع منضبطة تضاد الطابع الأساسي في الفكر الرمزي الانساني فضلاً عن انها بعيدة عنه كل البعد . فالرموز ـ بالمعنى الصحيح لهـذه الكلمة ـ لا تتحول الى مجرد اشارات ، اذ ان الاشارات والرموز ينتميان الى عالمين مختلفين من عوالم الخطاب . امـا الاشارة فانها جزء من عالم الوجود المادي . واما الرمز فانه جزء من عـالم المعنى الانساني . والاشارات « عاملة » والرموز « دالة »[١٤] واذا فهمت الاشارات واستعملت على ذلك النحو كان لهـا نوع من الكيان المادي الملموس ، اما الرموز فليس لها إلا قيمة وظيفية .

ذكـاء الحيوان

فاذا تذكرنا هذه التفرقـة بينهما استطعنا أن نجد سبيـلاً الى أكثر المشكلات اثارة للجدل ، مشكلة ذكاء الحيوانات ، تلك المشكلة التي كانت دائماً من اعظم الالغاز في الفلسفة الانثروبولوجيـة . وقد بذلت جهود جبارة من الفكر والمشاهدة للحصول على جواب لهـذه المسألة . ولكن غموض هذه الكلمة « ذكاء » وانبهامهـا وقف عثرة في سبيل أي حل واضح . كيف نرجو أن نجيب على سؤال لا نفهم فحواه ؟ لقد استعمل المتافيزيقيون والعلمـاء والطبيعيون واللاهوتيون كلمـة « ذكاء » في معان متنوعة متناقضة ، حتى إن بعض السيكولوجيين والبيولوجيين النفسيـين رفضوا بكل بساطـة ان يتحدثوا عن ذكاء الحيوانات ، وكل الذي شاهدوه في السلوك الحيواني لا يعدو ان يكون نوعا من الآليـة . وهذا الرأي يسنده ديكارت ثم اعيد النص عليه في السيكولوجيا الحديثة . يقول إ . ل . ثورندايك « الحيوان لا يفكر في أن واحداً يشبه الآخر ولا يخلط

١٤ ـ للتمييز بين العاملة والدالة راجع تشارلس موريس : « أساس نظرية الاشارات » في موسوعة العلوم الموحدة (١٩٣٨) .

ـ كما يقال عادة ـ واحداً بالآخر . إنه لا يفكر فيه ابداً ، وإنما هو « يفكره » . أما القول بأن الحيوانات تستجيب لتأثير حسي خاص محدَّد مُدْرَك ، وأنّ استجابتها المشابهة لتأثير حسي آخر مختلف عن الأول يدلُّ على التداعي من طريق التشابه ، فكل ذلك وهم وخرافة »[١٥] . ثم ثمّتْ ملاحظ من بعد اكثر دقة من هذه فأدت الى نتائج مختلفة ، واصبح منَ الجليّ ان بعض الحيوانات العليا يستطيع أن يحل مشكلات صعبة ، وان هذه الحلول لم تتم بطريقة آلية محض منِ التجربة والخطأ . والفرق البارز ـ كما بينه كويلر ـ قائم بين حلٍّ بمحض المصادفة وحل اصيل ، حتى إنه ليستطاع تمييز احدهما من الآخر في سهولة ويسر . ويبدو انه لا مدفع للقول بأن بعض ردود الفعل لدى الحيوانات العليا ليست وليدة الصدفة وإنما هي موجهة بقوه البصيرة[١٦] ، فاذا فهمنا ان الذكاء إما ان يعني التعادل مع البيئة القريبة المباشرة ، وإما ان يعني التحوير في البيئة للتكيف معها ، وجب علينا ان نعزو الى الحيوانات ذكاءً راقياً متطوراً نسبياً . ويجب أن نسلم بأن ليس كل الاعمال الحيوانية موجهة بحضور المؤثر المباشر ، وان الحيوان قادر على كل صنوف اللف والدوران في ردود فعله ، وقد يتعلم أن يستعمل الأدوات ، ليس هذا فحسب بل قد يخترع أدوات تخدمه في أغراضه ؛ ومن ثم لا يتردد بعض البيولوجيين النفسيين من التحدث عن خيال خلاّق انشائي في الحيوان[١٧] . لكن لا هذا الذكاء ولا هذا الخيال من النوع الانساني على التعيين . وإذن فقد

---

١٥ ـ ادورد . ل . ثورندايك : ذكاء الحيوان (نيورك ، مكميلان ١٩١١) ص : ١١٩ وما بعدها .

١٦ ـ انظر كويلر ، المصدر نفسه ، الفصل السابع : « المصادفة » و « المحاكاة » .

١٧ ـ انظر ر . م ، أ . و . يركس : القرود العليا (نيوهافن مطبعة جامعة ييل ١٩٢٩) ص ٣٦٨ ، ٥٢٠ وما بعدها .

نقول في ايجاز : إن الحيوان يملك ذكاء وخيالاً عمليين بينما يملك الانسان وحده شكلاً جديداً منهما طوّره لنفسه اعني : الخيـــال والذكاء الرمزيين .

لانتقال من مز الى رمز.

أضف الى هذا ان النقلة من شكل الى آخر في التطور العقــلي لدى عقل الفرد الانساني ــ أي النقلة من موقف عملي الى موقف رمزي ــ امر مشهود واضح . إلا ان هذه الخطوة هي النتيجة النهائية لعملية بطيئة مستمرة ، وليس من السهل ان نميز المراحل في هذه العملية المعقدة واحدة واحدة بوساطة ما في المشاهدة السيكولوجية من مناهج مألوفة . انما هنالك طريقة واحدة تمكننا من استجلاء الطابع العام والاهمية الفائقة في هـــذه النقلة ؛ ذلك أن الطبيعـــة نفسها قـــد قامت بتجربة جديدة بان تلقي ضوءاً ــ غير متوقع ــ على هذه النقطة موضعِ التساؤل . وانا اشير بذلك الى حالتين مشهورتين هما حالتا لورا بردجمان وهيلين كللر اللتـــين ولدتا عمياوين صماوين خرساوين ثم تعلمتا الكلام بطريقة خاصـــة ، ومع انهما حالتان معروفتان وكثيراً ما عولجتا في الكتابات السيكولوجية[١٨] فأني أود ان اذكر القارىء بهما مرة اخرى لأنهما ربما كانتا تحتويان خير توضيح للمشكلة العامة التي نوليها اهتمامنـــا في هذا المقام . لقد سجلت السيدة سليفان معلمة هيلين كللر التاريخ المضبوط الذي بدأت فيه الطفلة تفهم معنى اللغة الانسانية ووظيفتها ، وها انا اقتبس ما قالته :

حال هيلين كللر

« سأخطُّ لك سطراً هذا الصباح لأن شيئاً هاماً جداً قـــدْ حدث . لقد خطت هيلين خطوتها الثانية العظمى في التعلّم ، فقد

١٨ ــ انظر عن لورا بردجمان ما كتبته مود هاو وفلورنس هـــاو هول في « لورا بردجمان » (بوسطن ١٩٠٣) وما كتبته ماري سويفت لامسون في « حياة لورا ديوي بردجمان وتعليمها » (بوسطن ١٨٨١) وما كتبه فلهلم جيروسالم في « تعليم الصم والبكم والعميان » (برلين ١٩٠٥) .

تعلمت ان لكل شيء اسما وان الابجدية اليدوية هي مفتاح لكل شيء تريد ان تعرفه ...

« في هذا الصباح بينما كانت تستحم ارادت ان تعرف الاسم الذي يطلقونه على « الماء » . وحين تريد ان تعرف اسم شيء تشير اليه وتربت على يدي . فتهجّيْتُ لها كلمة W-a-t-e-r ولم افكر في الامر حتى مضى وقت الفطور ... ومن بعدها ذهبنا الى « كشك » المضخة وجعلت هيلين تمسك كوزها تحت الحنفية بينا اخذت أُعمل المضخة ، فلما تدفق الماء البارد يملأ الكوز تهجيت كلمة W-a-t-e-r في يد هيلين التي لا تمسك شيئاً ؛ ولما جاءت الكلمة بعد إحساسها بالماء البارد الذي أصاب يدها ، أخافتها – فيما يبدو – فأسقطت الكوز ووقفت كالمصلوبة ، لقد ظهر في وجهها ضوء جديد ، وتهجّت كلمة water مرات عدة ، ثم هبطت الى الارض وسألت عن اسمها وأشارت الى المضخة والكشك الخشبي ، وفجأة استدارت نحوي وسألتني عن اسمي ؛ فتهجيت لها « معلمة » « Teacher » وعلى طول طريق العودة الى البيت كانت بالغة الانفعال وتعلمت اسم كل مادة لمستها ، حتى إنها في خلال بضع ساعات اضافت الى قاموسها ثلاثين لفظة جديدة . وفي الصباح التالي نهضت من نومها كأنها جنّيّةٌ متلألئة . فانتقلت من شيء لشيء ، وهي تسألني عن اسم كل شيء ، وتقبلني ببهجة وسروراً ... لقد أدركت ان كل شيء فلا بد له من اسم ، وحينما توجهنا سألت بلهفة عن اسماء الاشياء التي لم تتعلمها في البيت . انها مشتاقة لتري اصدقاءها كيف تتهجى ، تواقة لتعلمَ الحروف لكل من يلقاها ، وهي تطرح ما تعلمته من اشارات وايماءات كلما وجدت كلمات تحل محلها ، كما ان حصولها على لفظة جديدة يزودها بأشد سرور حيويّ . وانا لنلحظ ان قدرة وجهها على التعبير تتزايد يوماً إثر يوم»[19] .

١٩ – انظر هيلين كللر : قصة حياتي (نيويورك . دبلداي . . بيج وشركاه ١٩٠٢، ١٩٠٣) . أخبار اضافية عن حياة هيلين كللر وتعليمها ص ٣١٥ وما بعدها .

لقلما يمكن وصف هذه الخطوة الحاسمة التي نقلت هيلين من الاشارات والايماءات الى استعمال الكلمات – أي الرموز – بمثل هذه الطريقة البارعة المؤثرة . ما هو الكشف الحقيقي الذي اهتدت اليه الطفلة في تلك اللحظة ؟ لقد تعلمت هيلين كللر من قبل ان تربط حادثة ما أو شيئاً ما باشارة معينة في الابجدية اليدوية ، وهكذا نشأ ترابط ثابت بين هذه الاشياء والاحداث وبين الانطباعات اللمسية ، ولكن معرفتها لسلسلة من هذا الترابط وان كرّرت عليها ووُسِّعَت – لا تعني انها فهمت ما الكلام الانساني وما معناه . وكان على الطفلة لكي تبلغ مثل هذا الفهم ان تقوم بكشف جديد – كشف أهم من كل ما سبق ، كان عليها ان تفهم ان لكل شيء اسما ، أي ان الوظيفة الرمزيـة ليست قاصرةً على بعض الحالات الخاصة ، وانما هي مبدأ ذو انطباق شامل يحيط كل ميدان المعرفة الانسانية . وجاء هذا الكشف في حالة هيلين كالصدمة المفاجئة ؛ كانت ابنة سبع سنوات واذا استثنينا بعض النقص في حواسها قلنا انها كانت في حالة صحية ممتازة ولها عقل رفيع التقدم ، وكانت متخلفة كثيراً بسبب الاهمال في تعليمها ، وفجأة حلت اللحظة الحاسمة كأنما هي ثورة عقلية ، فبدأت الطفلة ترى الوجود تحت ضوء جديد ؛ تعلمت استعمال الكلمات لا على انها اشارات أو علامات آلية ، ولكن على انها أداة جديدة تمام الجدة للتفكير . وهكذا تفتح أمامها أفق جديد ، ومنذ تلك اللحظة ستجوب الطفلة هذه الدنيا الواسعة المطلقة متى شاءت .

حال لورا بردجمان

ومثل هذا يمكن أن يبيَّن ايضاً في حال لورا بردجمان وان كانت قصتها اقل روعة ، لأن بردجمان كانت اقل حظاً من هيلين كللر في القوة العقلية وفي التطور الفكري . وليس في حياتها وتعليمها تلك العناصر الدرامية التي نجدها لدى هيلين . لكن العناصر النموذجية حاضرة في كلتا

الحالتين ، فبعد ان تعلمت لورا بردجمـــان استعمال الابجدية باصابعها بلغت فجأة النقطة التي بدأت منها تفهم رمزية الكلام الانساني . ومن هذا الوجه نرى بين الحالتين تماثلا مدهشاً . كتبت الآنسة درو احدى المعلمات الاول اللواتي درّسن لورا بردجمان ، تقول : « لن أنسى الوجبة الاولى التي تناولتها بعد أن تذوقت استعمال الأبجدية بأصابعها . كل شيء مسّته لا بد من ان يكون له اسم ، واضطررت أن استدعي من يساعدني في مراقبة الاطفال الآخرين لأنها شغلتني بتهجئة الكلمات الجديدة »[٢٠] .

قيمة الرمز للانســـان

إن مبدأ الرمز بشموله ومتانته ومدى انطباقه لهو الكلمة السحرية « افتح يا سمسم » التي تبلغ قائلها الى العالم الانساني ، اي الى عالم الحضارة الانسانية. وحالما يمتلك الانسان هذا المفتاح السحري فان تقدمه قدماً امر مضمون، ومثل هذا التقدم لا يعوقه أي نقص في الحواس ولا يجعله شيئاً مستحيلا، إن حال هيلين كللر التي بلغت درجة عظمى من التطور العقلي والحضارة الفكرية لتدلنا بوضوح وثقة لا نقض لها على ان الكائن الانساني في بناء عالمه الانساني لا يعتمد على ما في مادة حواسه من خواص ، ولو كانت نظريات الفلاسفة الحسيين صحيحة ، لو كانت كل فكرة لا تعدو أن تكون نسخة باهتة من انطباع حسي أصيل ، لكانت حـــالة طفل أعمى اصمّ أخرس ـ في الحقيقة ـ امراً ميئوساً ، لأن مثل هذا الطفل محروم من مصادر المعرفة الانسانية ، أي هو مقصى عن الحقيقة . غير انا اذا درسنا الترجمة الذاتية لهيلين كللر تنبهنا الى ان هـــذا خطأ ، وفهمنا في الوقت نفسه لِمَ كان خطأً . إن الحضارة الانسانية لتستمد طابعها المعين وقيمها الفكرية

٢٠ ـ انظر ماري سويفت لامسون : حياة لورا ديوي بردجمان الفتاة الصماء الخرساء العمياء، وتعلمها (بوسطن ، هوتن ، مفلن وشركاه ١٨٨١) ص: ٧ وما بعدها .

والخلقية من شكلها ، من مبناها المعماري لا من المواد التي منها تتألف . ويمكن أن نعبر عن هذا الشكل بأي مادة حسية . ولا ريب في أن اللغة الصوتية تتميز في هذا السبيل على اللغة اللمسية ، ولكن النقائص الفنية في هذه الثانية لا تقضي قضاءً مبرماً على فائدتها الاساسية ، وليس مما يعوق التطور الحر للافكار الرمزية أن تُستَعمل الاشارات اللمسية في مقـام الاشارات الصوتية . واذا نجح الطفل في حيازة معنى اللغة الانسانية لم يهمه بأي مادة تأدّى اليه ذلك المعنى ، ويستطيع الانسان ، حسبما دلتنا حـالة هيلين كللر ، أن يبني عالمه الرمزي من أقل المواد وأشدهـا فقراً . ففي الشكل المعماري ليست الأهمية للطوب والحجارة وانما في الوظيفة العامة لها. وفي عالم الكلام لا يبعث الحيوية في الاشارات المادية ويجعلها « تنطق » الا وظيفتها الرمزية العامة . ومن دون هذه القوة الباعثة للحيوية يبقى العالم الانساني أصمّ أخرس . وبها يصبح عـالم الطفل الأصم ، الأخرس الأعمى أوسع وأغنى من عالم أكثر الحيوانات تطوراً .

انطباق عام في الرموز الانسانية

وبما ان لكل شيء اسماً فان صفة الانطباق العام من أعظم الخصائص التي تمتاز بها الرمزية الانسانية ، إلا انها ليست الخاصة الوحيدة ، فهنالك ميزة اخرى للرموز تصاحب هـذه الخاصة الاولى وتكملها وتقف منها موقف القرين الضروري ، وتلك هي التنوع . فالرمز ليس شاملاً فحسب وانمـا هو ايضاً شديد التنوع ، فأنا استطيع ان أعبر عن المعنى الواحد بلغات مختلفة وقد أعبر عن رأي أو فكرة في حدود لغة واحدة بمصطلحات مختلفة ، وهـذا هو ما يفرق الرمز عن الاشارة . فالاشارة أو العلامة مرتبطة بالشيء الذي اليـه تشير على نحو ثابت لا يتكثر . وكل اشارة واحدة ملموسة تشير الى شيء واحـد معين . وفي تجارب بافلوف يمكن ان تدرب الكلاب ـ في يسر ـ لتصل الى الطعام حين تعطى لها اشارات

خاصة ، ولا تأكل حتى تسمع صوتاً معيناً اختاره القائم بالتجربة بمحض اختياره ؛ وكثيراً ما فُسِّر هـذا العمل بانه مشبه للرمزية الانسانية وانا اقول انه لا شبه هنالك ، وازيد ان الامر ، على العكس ، مضاد للرمزية . ذلك لأن الرمز الانساني الاصيل لا يتميز بالوحـدة وانما يتميز بتغيره وتقلبه فهو ليس متصلباً جامداً وانما هو متنقل متحرك ؛ وان لم نستطع ان ننكر ان وعي الانسان بهذه الحركة وادراكه أمر حققه الانسان ـ فيما يبدو - في دور متأخر من تطوره الفكري والحضاري . وقلما تجد العقلية البدائية احرزت مثل هذا الوعي والادراك ، بل كانت تعتبر الرمز ملكاً للشيء المرموز له كسائر ممتلكاته المادية . فاسم الاله في الفكر الاسطوري جزء مكمّل لطبيعة الاله ، وإذا لم ينادِ الرجل البدائي الاله باسمه الصحيح اصبحت الرقية أو الصلاة عادمة التأثير . وقد كان هذا يصدق أيضاً على الاعمال الرمزية ، فالشعيرة الدينية ، كالتضحية مثلا ، لا بد ان تُؤَدّى دائماً بالطريقة عينها وبالترتيب نفسه ، ان كان لها ان تأتي بنتيجة او اثر [٢١].

الرمز في الفكر الاسطوري

الرمز عند الطفل

وقد يضطرب الامر على الاطفال اذا تعلموا ان ليس كل اسم لشيء من الاشياء « علماً عليه » وان الشيء نفسه قد يسمى اسماء مختلفة في لغـات مختلفه . لانهم يميلون الى ان المسمى هو الاسم نفسه ؛ الا ان هذه خطوة اولى ، ليس إلا ، ثم يتعلم كل طفل طبيعي ، في وقت قصير ، انه يستطيع استعمال رموز متنوعة ليعبر عن رغبة او فكرة واحدة . ولا شيء في عالم الحيوان يضاهي هذا التنوع وهذه الحركة [٢٢] . فقبل ان تتعلم لورا بردجمان ان تتكلم ـ بوقت طويل ـ طوّرت لنفسها طريقة غريبة من التعبير ، لغة

٢١ ـ راجع من أجل تفصيلات أزيد كتاب كاسيرر « اللغة والاسطورة » (ليبزج ١٩٢٥) .

٢٢ ـ انظر في هذه المشكلة كتاب و . م . اربان « اللغـة والحقيقة » القسم الاول ٢ : ٩٥ وما بعدها .

خاصة بها . ولم تكن تلك اللغـــة مؤلفة من اصوات مستبانة وانما من ضروب متنوعة من اللغط توصف بأنها « لغط عاطفي » . وكان من عادتها ان تتلفظ بتلك الاصوات في محضر بعض الاشخاص ، وبهـــذا تخصصت تلك الاصوات تماماً ، فاصبح كل شخص في بيئتها يُحيَّا بجلبة خاصة .

ل من لورا دجمان

كتبت الدكتورة ليبر تقول : « كنت اجدها اذا التقت بأحد معارفها على غير انتظار تعيد نطق الكلمة لذلك الشخص قبـــل ان تأخذ في الكلام ، وكان نطقها تعبيراً عن تعرّفها واستمتاعها بذلك التعرف »[٢٣] . ولكن الحال تغيرت حين احرزت تلك الطفلة معنى اللغة الانسانيـــة عن طريق تحسس الابجدية باصابعها ، في هذه الحال اصبح الصوت اسماً ، ولم يعد هذا الاسم مرتبطاً بفرد واحد ، وانمـــا اصبح من الممكن تغييره اذا استدعت الظروف ذلك . وفي يوم من الايام ــ مثلا ــ تلقت لورا بردجمان رسالةمن مدرستها السابقة ، الآنسة درو ، التي كانت قد تزوجت واصبحت بذلك تدعى مسز مورتن ، وكانت الرسالة تدعوها لزيارة معلمتها فمنحها ذلك لذة كبيرة ، ولكنها اكتشفت ان الآنسة درو قد اخطأت اذ وقعت الرسالة باسمها الاول بدلا من أن تستعمل في توقيعها نسبتها الجديدة الى زوجها ، حتى لقد قالت انها يجب ان تجد « لفظاً » جديداً تقرنه بمعلمتها لان الذي كان مقترناً باسم درو لا يجوّز ان يكون هو نفسه المقترن باسم مورتن[٢٤] . وواضح من هذا ان « ضروب اللغط » السابقة قد تعرضت لتغير هام في المعنى ممتع جداً لانها لم تعد منطوقات خاصة لا انفصال لها من الموقف المعين الملموس وانما اصبحت اسماء مجردة ، اما الاسم الجديد الذي اخترعته

٢٣ ــ انظر فرانسس ليبر « مقـــال في الاصوات الملفوظـــة لدى لورا بردجـــان » في Smithsonian Contributions to Knowledge II, Art. 2. p. 27 .

٢٤ ــ انظر ماري سويفت لامسون ، المصدر نفسه : ٨٤

الطفلة فلم يكن يعيّن فرداً جديداً وانما كان يعيّن الفرد نفسه في وضع جديد .

اعتماد الفكر العلائقي على الفكر الرمزي

وها هنا يبرز مظهر هام آخر لهذه المشكلة العامة ، أعني مشكلة اعتماد الفكر العلائقي على الفكر الرمزي . ان الفكر العلائقي لا يمكن ان ينشأ ابداً دون جهاز مركب من الرموز فضلاً عن انه لا يستطيع ان يبلغ تطوره الكامل دونه ؛ وليس من الصحيح ان يقال ان مجرد الوعي بالعلاقات يفترض مقدماً عملاً عقلياً ، عملاً للفكر المنطقي أو المجرد ؛ فمثل هذا الوعي ضروري حتى في الاعمال الاولية من الادراك . لقد دأبت النظريات الحسّية على ان تصف الادراك بأنه فسيفساء من معلومات حسية بسيطة . ومن كان من المفكرين بهذا الرأي يغفلون دائماً عن ان الحس نفسه ليس بأي حال ضميمة أو حزمة من الانطباعات المتفرقة ، وقد صححت السيكولوجيا الجشطالتية الحديثة هذه النظرة فأظهرت أن أبسط عمليات الادراك تتضمن عناصر بنائية أساسية ، أعني نماذج معينة او هيئات .

وهذا المبدأ ينطبق على كلا العالمين : الانساني والحيواني . حتى لقد برهن – تجريبياً – على وجود هذه العناصر البنائية – وبخاصة في ضروب التركيب الفراغية والبصرية في المراحل التي تعد نسبياً مراحل سفلى من حياة الحيوان [٢٥] . إذن فان الوعي بالعلاقات لا يمكن اعتباره مظهراً مغيناً من الوعي الانساني . نعم اننا نجد لدى الانسان نموذجاً خاصاً من الفكر العلائقي ليس له ما يوازيه في عالم الحيوان . فان القدرة في الانسان على ان يفرد العلاقات ، أي ان ينظر الى كل واحدة منها في معناها المجرد ، قد تطورت

٢٥ – انظر فلفجانج كويلر : « بحث بصري عن الشمبانزي والفراخ البيتية – برهان على الوظائف البسيطة في تركيب الشمبانزي والفراخ البيتية » .

Abhandlungender Berliner Akademie der Wissenschaften (1915, 1918).

ولم يعد الانسان ، لكي يحوز هذا المعنى ، معتمداً على المعلومات البصرية والسمعية واللمسية والعضلية ، انمـــا يعتبر تلك العلائق «في ذواتها» Auto kath'auto كما قال افلاطون . والهندسة هي المثل القديم على نقطـــة التحول هذه في حياة الانسان الفكرية . فنحن حتى في الهندسة الاولية غير مرتبطين بادراك الاشكال المحسوسة . ولسنا نهتم بالاشياء المادية أو الامور المُحسّة لاننا ندرس علاقات فراغية عامة وللتعبير عنها لدينا رمزية مناسبة . وتحقيق هذا لم يكن ممكناً دون اللغة الانسانية وهي الخطوة الأولية . وقد اتضحت هذه النقطة في جميع الاختبارات التي اجريت على عمليات التجريد والتعميم في الحيوانات ؛ وقد نجح كويلر في ان يبين قدرة الشمبانزي على الاستجابة الى « العلاقة » بين شيئين او اكثر ، بدلاً من الاقتصار في الاستجابة على شيء واحد . فقد وضع أمام الشمبانزي صندوقين يحتويان على طعام ، فكان الشمبانزي يختار اكبرهما دائماً لانه دُرب تدريباً عاماً وان كان لعله قد رفض في تجربة سابقة نفس الشيء الذي اختـــاره من بعد ، لانه وجده اصغر الشيئـــين . ثم كشفت التجربة عن قدرته على الاستجابة الى اقرب الشيئين او اشدهما لمعاناً او زرقة ، لا الى صندوق خاص. وقد ايدت التجارب الاخرى من بعد نتائج كويلر هذه ووسعتها ، ممـــا دلّ على ان الحيوانات العلياً قادرة على ما سمي « فصل العوامل الحسية » ، اي ان لديها القدرة على إفراد خاصية حسية معينة في الموقف التجريبي ثم الاستجابة لها على حسب ذلك . وبهذا المعنى تكون الحيوانات قادرة على ان تعزل اللون عن الحجم والشكل او الشكل عن الحجم واللون . وفي بعض التجارب التي اجرتهـــا السيدة كوتس ، استطاع شمبانزي ان يختار من مجموعة من الاشياء شديدة التنوع في خصائصها المنظورة ــ ان يختار تلك الاشياء التي كانت تشترك في خاصية واحدة ، اي كان يقدر

الهندسة نقطة تحول في الرمز

الفصل بين الـــدلالات الحسية لدى الحيـــوان

ـ مثلاً ـ على ان يلتقط كل الاشياء التي تشترك في لون واحد ويضعها في صندوق . ويبدو ان هذه الامثلة تثبت ان الحيوانات العليا قادرة على تلك العملية التي يسميها هيوم في نظريته عن المعرفة « تمييز العقل »[٢٦] . غير ان المجربين الذين اشتغلوا في هذه البحوث اكدوا ندرة هذه العمليات وفطريتها ونقصها ، لان الحيوانات عرضة لكل انواع الاخطاء الغريبة حتى بعد ان تتعلم كيف تفرد خاصية معينة[٢٧] . واذا كان في عالم الحيوان اي آثار معينة من التمييز العقلي distincti orationis فانها لم تتجاوز عهد البرعمة ، وهي واقفة النمو لا تستطيع ان تتطور لانها لا تملك العون القيم الذي لا غنى لها عنه حقاً ، وهو عون الكلام الانساني او جهاز الرموز .

هيردر واصل الل

واول مفكر كان ذا بصر جلي في هذه المشكلة هو هيردر فقد تحدث حديث فيلسوف الانسانية الذي يريد ان يضع المشكلة في مصطلح « انساني » خالص ، فرفض اولاً النظرية المتافيزيقية او الكلامية اللاهوتية التي ترى ان اصل اللغة توقيفي او إلهي ، وبدأ يعيد النظر في المسألة نفسها على نحو نقدي ، فتوصل الى أنّ الكلام ليس شيئاً مادياً حتى نطلب له علة طبيعية او غيبية وانما هو عملية ، اي وظيفة عامة للعقل البشري . ومن الزاوية السيكولوجية لا نستطيع ان نصف هذه العملية بالمصطلح الذي كانت تستعمله المذاهب السيكولوجية في القرن الثامن عشر . ورأى هيردر ان الكلام ليس خلقاً مصطنعاً أوجده العقل ، ولا يُبحث عن علته بآلية خاصة من الروابط . وفيما كان هيردر يحاول ان يحدد طبيعة اللغة ألقى

٢٦ ـ شرح هيوم نظريته هذه في « تمييز العقل » في مقاله عن الطبيعة الانسانية ، القسم الأول، الفقرة : ٧ (لندن ، جرين وجروز ١٨٧٤) ١ : ٣٣٢ وما بعدها .

٢٧ ـ قدم يركس أمثلة من هذه في كتابه « الشمبانزي » : ١٠٣ وما بعدها .

كل الثقل والتوكيد على ما سماه « التأمل » وهذا التأمل او الفكر التأملي هو قدرة الانسان على ان يقرر عناصر معينة ثابتة ينتزعها من كتلة صمّاء من تيار المظاهر الحسية العائمة لكي يعزلها عما عداها ويركز فيها انتباهه :

« يُظهر الانسانُ التأملَ حين تعمل قوة روحه بحرّيةٍ حتى لتستطيع ان تعزل من كل محيط الحسّ الذي يهدر خلال حواسه موجةً واحدة ، فيوقف تلك الموجة ويوجه الانتباه اليها ويكون على وعي بهذا الانتباه . ويظهر الانسان التأمل حين يستطيع ان يستجمع نفسه ، من خلال احلام الصور المتمايلة المندفعة خلال حواسه ، في لحظةٍ يقظةٍ ، فيقف عند صورة واحدة تلقائياً ويلحظها بوضوح ومزيد من الهدوء ، ويستخلص مميزات وخصائص تدله على انها هي ذلك الشيء لا غيره . وهكذا يُظهر الانسان التأمل ، لا فحسب حين يلحظُ كلَّ الخصائص بوضوح وحيوية ، بل حين يدرك ان واحدة او بعضاً من تلك الخصائص هي الصفات الفارقة المميزة ، بأيّ الوسائل يتم له ذلك الادراك ؟ بخاصية لا بد له من ان يستخلصها ، وهي قد قدمت له نفسها واضحة لانها عنصر من الوعي . فلنقل إذن : وجدتها ! ما هذه الصيغة من الوعي إلا لغة الروحَ . وبها تُخلَق اللغة الانسانية »[28].

على هذا الرأي مظهر الصورة الشعرية اكثر مما فيه من تحليل منطقي للكلام الانساني ، وقد ظلت فكرة هيردر في اصل اللغة ذات طابع نظري تماماً ، لانها لم تنشأ من نظرية عامة في المعرفة ولا من مشاهدة حقائق تجريبية ، وإنما بنيت على مثله الاعلى الذي ارتآه للانسانية ، وعلى حذقه العميق لطابع الحضارة الانسانية وتطوّرها . ومع ذلك فان فيها

٢٨ـ هيردر : في اصل اللغة (١٧٧٢)، مؤلفاته نشر سوفان، المجلد الخامس ص : ٣٤ وما تلاها .

عناصر منطقية وسيكولوجية من نوع بالغ القيمة . فكل عمليات التعميم والتجريد لدى الحيوانات ، وقد بحثت ووصفت بدقة [٢٩] ، تفتقر - بوضوح - الى العلامة المميزة التي نصّ عليها هيردر . على ان نظرية هيردر من بعد وجدت توضيحاً وتأييداً غير متوقعين من مصدر آخر مختلف ، ذلك ان البحث الحديث في ميدان الباثولوجيا السيكولوجية للغة قدْ ادى بالباحثين الى ان يستنتجوا ان فقدان الكلام او تعطله العنيف الناشيء عن أذى في الدماغ لا يكون ظاهرة معزولة عما حولها ، بل ان مثل هذا النقص يغير طابع السلوك الانساني كله ، فلم يفقد المرضى الذين يعانون احتباس النطق او ما اشبهه من امراض قدرتهم على استعمال الكلمات فحسب بل تعرضوا لتغيرات في الشخصية ، إلا ان مثل هذه التغيرات قلما تلحظ في سلوكهم الخارجي لانهم في هذه الناحية يعملون على نحو طبيعي سليم تماماً . فهم يستطيعون ان يؤدوا واجبات الحياة اليومية ، وبعضهم يحرزون مهارة في كل التجارب التي هي من هذا النوع . ولكنهم يغدون ولا حولَ لهم اذا تطلب حلُّ المسألة منهم نشاطاً نظرياً او تأملياً ، إذ لا يعودون قادرين على ان يفكروا في المبادىء والمقولات العامة . وبما انهم فقدوا السيطرة على العموميات فأنهم يتمسكون بالحقائق القريبة والمواقف المحسوسة . ومثل هؤلاء المرضى عاجزون عن ان يؤدوا أية مهمة لا تؤدي إلا عن طريق فهم المجرد [٣٠] .

تأييد الباثولوجيا السيكولوجية لرأي هيردر

٢٩ - انظر مثلاً ملاحظات يركس عن « الاستجابات المعممة » عند الشمبانزي ، المصدر نفسه : ١٣٠ وما يليها .

٣٠ - هنالك تفصيل غاية في الامتاع لهذه الظواهر موجود في كثير مما نشره ك. جولدشتين و أ . جلب . وقد قدم جولدشتين موجزاً عاماً لآرائه النظرية في « الطبيعة الانسانية في ضوء الباثولوجيا السيكولوجية » - محاضرات وليم جيمس بجامعة هارفاود ١٩٣٧ - ٣٨ (كيمبردج ، ماشوست مطبعة جامعة هارفارد ١٩٤٠) وقد ناقشت انا هذه المسألة من زاوية فلسفية عامة في كتابي « فلسفة الاشكال الرمزية » ٦/٣ : ٢٣٧ - ٣٢٣ .

ولهذا كله مغزى كبير لانه يدلنا الى أي حد يعتمــد ذلك الانموذج من الفكر الذي سماه هيردر « تأملياً » على الفكر الرمزي . فبغير الرمز تكون حياة الانسان كحياة السجناء في كهف افلاطون * ــ وإذن تصبح حياة الانسان محصورة في حدود حاجاته البيولوجية ورغباته العمليـــة ولا تجد منفذاً يوصلها الى « العالم المثالي » الذي فتحه الدين والفن والفلسفة والعلم ــ أمام الانسان ــ من جهات مختلفة .

* [هو التشبيه المشهور الذي ذكره في الجمهورية ، الفصل : ١٥ ص : ٢٢٢ (ترجمــة كورنفورد) ، وقد مثل فيه عالم المحسوسات بالكهف ، والناس فيه مقيدون يرون أخيلته على ضوء نار فيحسبــونها حقائق ؛ حتى اذا أتيح لاحــدهم ان يخرج ويرى الشمس « مثال الخير » أعشت عينيه . . . الخ التشبيه] . (المترجم)

- ٤ -

العالم الانساني - عالم المسافة والزمن

ان المسافة والزمن هما الاطار الذي لا تنفك منه الحقيقة كلها ، حتى اننا لا نستطيع ان نتصور شيئاً حقيقياً إلا في ظلّ المسافة والزمن . ومن قديم قال هرقليطس : لا شيء في العالم يستطيع ان يتجـاوز مقاييسه ، وهذه المقاييس هي الحدود الاتساعية والزمنية ، غير ان المسافة والزمن لا يعتبران في الفكر الاسطوري شكلين خالصين او فارغين ، وانمـا يعدان القوتين العظيمتين الغامضتين اللتين تحكمان كل الاشياء وتصرّفان وتحددان حياتنا الفانية وحياة الآلهة ايضاً .

ومن الواجبات العامة المرغوبة لدى الفلسفة الانثروبولوجية ان تصف وتحلل الطابع الخاص الذي تتميز به المسافة والزمن في التجربة الانسانية . ومن الظنون الساذجة المنهارة أسسها ، الاعتقـاد بان الكائنات العضوية تتساوى لديها حقيقتا المسافة والزمن بالضرورة ؛ فمن الواضح انه لا يمكننا ان ننسب الى الكائنات العضوية الدنيا مثل ما للانسان من ادراك للمسافة ؛ حتى بين العالم الانساني وعالم القرود الشبيهة بالانسان يبقى في هذا المجال اختلاف لا تخطئه العين ولا يمكن طمسه ، إلا انه ليس من السهل التعليل

لهذا الاختلاف اذا اكتفينا بتطبيق مناهجنا السيكولوجية المألوفة ، بل علينا ان نسلك طريقاً غير مباشرة فنحلل صور الحضارة الانسانية من اجل ان نستبين الطابع الصحيح للزمن والمسافة في العالم الانساني .

واول ما يتضح بهذا التحليل ان هناك نماذج مختلفة من التجربة المسافية والزمنية ، وليست كل صور هذه التجربة في مستوىً واحد بل هنـاك طبقات عليا وطبقات دنيا مترتبة حسب نظام معين . وقد تسمى الطبقة الدنيـا « **المسافة والزمن العضويان** » فكل كائن عضوي يعيش في بيئة معينة ، وعليه دائماً ان يكيف نفسه لظروف تلك البيئة ليكفل لنفسه البقاء . وهذا التكيف يتطلب ، حتى في الكائنات الدنيا ، نظاماً معقداً من ردود الفعل ، اي قدرة على التمييز بين الدوافع المـادية والاستجابة الملائمة لتلك الدوافع . وهذا كله لا يتعلمـه الكائن عن طريق التجربة الفردية ، إذ يبدو ان الحيوانات حديثة الميلاد ذات احساس دقيق منضبط بالمسافة والاتجاه ، فالفرخ الصغير الذي تفلقت عنه البيضة حديثاً يتماسك متثبتاً ويلقط الحب المتناثر في طريقه ، وقد درس البيولوجيون والسيكولوجيون ــ باعتناء ــ الظروف الخاصة التي تعتمد عليها هذه العملية من الإحساس بالمسافة . ومع اننا لا نستطيع ان نجيب على كل الاسئلة المتشابكة الـتي تثار حول قوة الاحساس بالبيئة والتكيف بها لدى النحل والنمل والطيور القاطعة المهاجرة ، فان في مقدورنا ــ على الأقل ــ ان نعطي جواباً سالباً . فنحن لا نستطيع ان نفترض بان الحيوانات تهتدي ، وهي تؤدي هـذه الردود المعقدة ، بعمليات ذات طابع فكري ، بل هي على العكس من ذلك ، فيما يبدو ، تنقاد بدوافع جسمية من نوع خاص ، فليس لديها صورة عقلية او فكرة عن المسافة ولا تصور لعلاقات مسافية .

المسـافة والزمـن العضويان

قوة المسافة العضوية لدى الحيوان

فاذا اقتربنا من الحيوانات العليا التقينا شكلاً جديداً من المسافة يمكن

ان نسميه « المسافة الحسية » . هذه المسافة ليست مدلولاً حسياً بسيطاً وإنما هي ذات طبيعة معقدة تحتوي عناصر من مختلف انواع التجربة الحسية ـ من بصرية ولمسية وسمعية وعضلية ، اما الطريقة التي بها تتعاون كل هذه العناصر في بناء المسافة الحسية فقد دلت الدلائل على انها من أعوص المسائل في السيكولوجيا الحديثة التي تتناول شؤون الحس . وقد وجد عالم كبير اسمه هرمان فون هلمهولتز ان من الضروري إضافة فرع جديد من فروع المعرفة ، أي خلق علم البصريات الفزيولوجية ، لكي نحل المشكلات التي تواجهنا هنا . ومهما يكن من شيء فان مسائل كثيرة تبقى في الحاضر دون ان يستطاع الجزم فيها على نحو واضح لا غموض فيه . ويبدو ان العراك في تاريخ السيكولوجيا « على الميدان المظلم من المذهبين الفطري والتجريبي » عراكٌ لن ينتهي[1] .

المسافة الحسية

وليس اهتمامنا في هذا المقام معلقاً بهذا الوجه من المشكلة ، فان مسألة أصل الادراك المسافيّ ـ وهي التي طالما طغت على غيرها من المسائل وحجبت وجهها ـ ليست هي المسألة الوحيدة ثمة ولا هي اكثر المسائل أهمية . واذ كنا ندرس الموقف من زاوية نظرية المعرفة العامة والفلسفة الانثروبولوجية فان الذي يستأثر باهتمامنا مظهر آخر لا بد من ان نركز فيه النظر . وبدلاً من ان نبحث اصل المسافة الحسية وتطوّرها علينا ان نحلل « المسافة الرمزية » ؛ وحين نقترب من هذا المظهر نكون قد وقفنا على الحد بين العالمين الحيواني والانساني . فأما فيما يتعلق بالمسافة العضوية « مسافة العمل » فان الانسان ـ فيما يبدو ـ ادنى فيها حالا من الحيوان ، من وجوه عدة . وحال الطفل تدل على ذلك فان عليه ان يتعلم ضروباً من المهارة لا يحتاج الحيوان ان يتعلمها لانها تولد معه . الا ان الانسان

المسافة الرمزية او المجردة

١ ـ راجع ملاحظات وليم ستيرن في كتابه « سيكولوجية الطفولة الاولى » ترجمة انا بارويل (الطبعة الثانية ، نيويورك ، هولت وشركاه ١٩٣٠) ص : ١١٤ وما بعدها .

عوّض عن هذا النقص بحجة اخرى هو وحده يطوّرها ولا شيء يضاهيها في الطبيعة العضوية ، تلك هي فكرة « المسافة المجردة » التي لا يتوصل اليها الانسان تواً وانما يبلغها بوساطة عملية فكرية بالغة التعقيد والصعوبة ، وهي تلك الفكرة التي تعبّد الطريق امام الانسان لا لينفــذ فحسب الى حقل جديد من حقول المعرفة بل ليسلك وجهة جديدة تمامــاً في حياته الحضارية .

اكتشاف اليونان للمسافة المجردة

وقد واجه الفلاسفة انفسهم ، منذ البداية ، الصعوبات العظيمة ليعللوا طبيعة المسافة الرمزية او المجردة ويصفوها . وكان الاهتــداء الى وجود شيء كهذه المسافة الرمزية من اول مستكشفات الفكر الاغريقي واهمها . وكلا الفريقين من ماديين ومثاليين نصاً على اهميــة هذا الكشف ولكنّ المفكرين من كلا المذهبين عانوا كثيراً في سبيل ان يميزوا لها طابعهــا المنطقي ، فتوجهوا الى التذرع بالمقررات المتناقضة فقال ديموقريطس : إن المسافة عدم (mê on) إلا ان لهذا العدم حقيقة واقعة . وقال افلاطون في « طيماوس » ان فكرة المسافة « فكرة مختلطة النشأة » ، يكاد لا يوجد مصطلح مناسب لوصفها . ولا تزال هذه الصعوبات القديمة مستعصية على

نيوتن والمسافة المجردة

الحل حتى في العلم والفلسفة الحديثين . فيحذرنا نيوتن من ان نخلط المسافة المجردة ــ المسافة الرياضيــة الصحيحة ــ بالمسافة التي ندركها بتجاربنــا الحسية ، ويقول : ان الناس العــاديين لا يفكرون في المسافة والزمن والحركة الا من حيث علاقاتها بالاشياء المحسوسة ، ولكن علينا ان نهجر هذه الطريقة إن كنا نريد التوصل الى حقيقة علمية او فلسفية ، ففي الفلسفة علينا ان ننتزع تجريداً من معلوماتنا الحسية[٢] . وقــد اصبحت نظرة نيوتن هــذه حجر عثرة أمام كل الفلسفات الحسية ، فركّز بيركلي كل

٢ ــ انظر « مبادىء » نيوتن ، الكتاب الاول ، التعريف : ٨ ــ تعليق .

بيركلي يهاجم رأي نيوتن

هجماته النقدية ضدّها وذهب الى أن « المسافة الرياضية الصحيحة » التي زعمها نيوتن ليست تعدو ان تكون مسافة متوهمة ، تخيلها العقل الانساني . وإذا وافقنا بيركلي على المبادىء العامة التي قرّرها في نظريته عن المعرفة ، لم نستطع ان ننكر عليه رأيه هذا ، ويجب ان نسلم بأن المسافة المجردة ليس لها نظير ولا اساس في اي حقيقة مادية او سيكولوجية ، فالنقط والخطوط التي يضعها المهندس ليست اشياء مادية او سيكولوجية ، وليست هي إلا رموز لعلاقات مجردة ، واذا وصفنا هذه العلاقات بأنها « حقيقة » احتجنا الى ان نعيد النظر في تعريف مصطلح « حقيقة » لانا في حال المسافة المجردة لا نهتم بحقيقة الاشياء وإنما نهتم بحقيقة الفروض والاحكام .

وقبل ان تتمكن الفلسفة والعلم من اداء هذه الخطوة وايجاد اساس منظم لها كان عليهما ان يسيرا مسافة طويلة وان يمرا بمراحل متوسطة عديدة . ان تاريخ هذه المشكلة لم يكتب بعد ، ولقد يكون تتبع الخطوات في هذا التطور خطوة اثر خطوة من المهمات الجذابة ، فان تلك الخطوات تمنح متتبعها بصراً نافذاً في صميم طابع الحياة الحضارية الانسانية ووجهتها العامة . وسأكتفي في هذا الموطن باختيار بضع مراحل نموذجية بادئاً بالمرحلة البدائية : في الحياة البدائية وتحت ظروف المجتمع البدائي نكاد لا نجد اي اثارة من فكرة المسافة المجردة . لان المسافة البدائية مسافة عمل [عضوية] . ويرتكز العمل حول حاجات ورغبات ماسّة مباشرة . فان تحدثنا عن « فكرة » بدائية في المسافة ، فان هذه الفكرة لن تكون ذات طابع نظري خالص اذ ما تزال مفعمة بمشاعر ذاتية او اجتماعية محسوسة ، اي مفعمة بعناصر عاطفية . يقول هاينز فرنر :

المسافة عند البدائي

« حين يقوم البدائي بأية فعاليات عملية فيقيس المسافات أو يبحر في زورقه او يقذف بحربته نحو هدف معين ، وما اشبه ، تكون

مسافته – وهي ميدان عمله وهي ايضاً مسافة نفعية – غير مفترقة في مبناها عن مسافتنا نحن غير البدائيين ؛ ولكن هذا البدائي حين يجعل مسافته موضوع تمثيل وفكر تأملي ، تنشأ ثمة فكرة أولية – على نحو محدد – مختلفة جوهرياً عن كل محمل ذي طابع فكري . إنّ فكرة المسافة لدى الرجل البدائي ، حتى وان كانت منظمة ، لهي مرتبطة ارتباطاً وحدةٍ بالموضوع . هي فكرة أكثر نضحاً بالعاطفة والمحسوسية من المسافة المجردة لدى الانسان المتقدم حضارياً . هي ليست موضوعية قابلة للقياس أو مجردة في طابعها وإنما تبرز خصائص ذاتية وتجسيمية ، وهي مظهرية الملامح دينامية متأصلة الجذور في المحسوس والمادي » [٣] .

صعوبة الانتقال من المسافة العملية الى المسافة الهندسية

وتكاد الخطوة الحاسمة التي تنقلنا من مسافة العمل الى فكرة نظرية او علمية عن المسافة – أي المسافة الهندسية – تكاد هذه الخطوة تكون في الحق مهمة لاحقة بالمستحيل إذا نظرنا اليها من زاوية العقلية البدائية والحضارة البدائية . ففي المسافة الهندسية تمّحي الخلافات المحسوسة بين ضروب تجربتنا الحسّية المباشرة ؛ فيبطل ان يكون لدينا مسافة بصرية ولمسية وسمعية وشمّية . ان طبيعة حواسنا المتباينة تلقي علينا تنوعاً وتكثراً فتكون المسافة الهندسية تجريداً منتزعاً من حومة هذا التنوع والتكثر ، فاذا لدينا مسافة عامة متجانسةُ الاجزاء . وبوساطة من هذا الشكل الجديد المتميز للمسافة – بوساطة منه وحده – استطاع الانسان ان يصل الى فكرته عن نظام كوني فذّ منظم . ولولا فكرة المسافة « الموحّدة » لما استطاع الانسان ان يتوصل الى فكرة عن هذا النظام ، أي عن وحدة الكون

---

٣ – أنظر هاينز فرنر « السيكولوجيا المقارنة للتطور العقلي » (نيويورك ، هاربر واخوانه ١٩٤٠) ص : ١٦٧

وقانونيته . لكن مضى وقت طويل قبل ان تتم هـذه الخطوة ، فالعقل البدائي ليس فحسب عاجزاً عن التفكير في نظـام مسافة ، بل انه لا يستطيع ان يتصوّر ُخطّةَ مسافة ، ولا تتحول مسافته المحسوسة الى شكل مخطّط . ويدلنا علم الاجناس [الاثنولوجيا] على أن القبائل ، في العادة ، موهوبةٌ باحساسٍ للمسافة غايةٍ في الحدة . فالفرد من تلك القبائل ذو بصر بأدق الدقائق في بيئته ، مرهف الحسّ لكل تغيّر يطرأ على الموجودات المألوفة من حوله ، ويستطيع ان يجد طريقه في أشد الظروف عسراً ، فاذا جدّف او أبحر تتبع بدقة بالغة كل منعطفات النهر ذاهباً وآيباً . لكن اذا دققنا الفحص اكتشفنا ، لدهشتنا ، انه يفتقر افتقاراً غريباً لادراك المسافة على الرغم من هذه الامكانيات الميسَّرة . فان سألته ان يعطيك وصفاً عاماً ، أي تخطيطاً لمجرى النهر عجز عن ذلك . واذا رغبت اليه في ان يرسم خريطة للنهر ومنعطفاته المتعددة لم يكد يفهم ما تقول . ومن هذا نتبين بوضوح وجلاء أمر الاختلاف بين الفهم المحسوس والمجرد للمسافة والعلاقات المسافية .

زيادة ايضاح في الفرق بين المسافة العملية والمسافة المجردة لدى البدائيين

فذلك الفرد الذي ذكرناه يعرف مجرى النهر تمام المعرفة ولكن معرفتـه بعيدة كلّ البعد عما قد نسميه معرفةً بالمعنى المجرد أو النظري . ومعرفته تلك تعني « الحمل » فحسب . اما المعرفة النظرية فانها تحتوي « النقل » وتفترض وجـوده . والحمل هو تقديمك الشيء أو تناولك له ، وهذا لا يتطلب منك الا عدداً محدداً من الاعمال والحركات الجسمية تكون متوا كبة معاً أو متتالية . وهو امر منوط بالعادة ، والعادة تتم بتكرار اعمال معينة تؤدى دون تغيير . إلا ان نقل المسافة والعلاقات المسافية شيء مختلف عن هذا وفيه معنى اكثر منه . فنقلك الشيء لا يكفي فيه ان تكون قادراً على السيطرة عليه واستغلاله في شؤون عملية ، بل لا بد لك من أن تعرف فكرة عامة عن الشيء وتنظر اليه من زوايا مختلفة لتستطيع ان تجد علاقاته بغيره

الفلك البابلي والمسافة الهندسية

من الاشياء ؛ عليك أن تضعه في مكانه وتعين له ذلك المكان في نظام عـــام . ويبدو أن هـــذا التعميم العظيم الذي ادى ، في تاريخ الحضارة الانسانيـــة ، الى فكرة النظام الكوني ، نشأ في أول أمره في علم الفلك البابلي ، وهنا نجد أول شهادة محددة على فكر يعتلي فلك الحياة الانسانية العملية المحسوسة ويعانق العالم كله بنظرة شاملة . ولهذا السبب ذهب بعض الباحثين يقولون : ان الحضارة البابلية هي مهد الحياة الحضارية جميعاً ، وقال بعض الدارسين : ان الافكار الاسطورية والدينيـــة والعلمية لدى الانسانية جمعاء استُمِدَّتْ من ذلك المصدر . ولست اناقش في هـــذا المقام هذه النظريات المتعلقة بشمول الحضارة البابلية[٤] لأني أود أن أثير سؤالاً آخر : هـــل في الامكان ان نقدّر سبباً نعلل به لم كان البابليون أول من أرسى قواعد النظريات الفلكية والكونيـــة العلمية فضلا عن انهم كانوا هم اول من لاحظ الظواهر السماوية ؟ لا ريب في ان الانسان ، قبل البابليين ، لم يَغْفَلْ عن اهمية الظواهر في السماء اغفالاً تاماً ، ولا بد انه قبل مضي وقت طويل تنبه الى ان حياته كلها تعتمد على بعض ظروفٍ كونية عامة ، فطلوع كل من الشمس والقمر والكواكب وغروبها ودورة الفصول — كل هذه الظواهر الطبيعية حقائق مشهورة تلعب دوراً هاماً في الميثولوجيا البدائيـــة . لكن ادخالها جميعاً في نظام فكري تطلب وضعاً جديـــداً لم يكن يمـــكن تحقيقه الا في ظروف خاصة . وهـــذه الظروف المواتية هي التي كانت سائـــدةً في نشأة الحضـــارة البابليـــة ، وقـــد كتب اوتو نيوجيباور دراسةً غايـــةً في الامتاع في تاريـــخ

٤ — انظر في هذه النظريات مؤلفات هوجو فنكلر وبخاصة : «صورة السماء والكون لدى قدماء البابليين باعتبارها اساساً للفكر والميثولوجيا لدى كل الشعوب» (ليبزج ١٩٠١) وكذلك كتاب «المدنية البابلية وصلتها بتطور حضارة الانسانية» (ليبزج ١٩٠١)

رأي نيو جيباور في الرياضيات البابلية

الرياضيات القديمة صحّح بها كثيراً من الآراء السابقة حول هذه المسألة . فقد كانت النظرة المأثورة هي انه لا توجد اي شواهد قبل عصر الاغريق عن رياضيات علميــة ، وكان الباحثون يعتقدون ان البابليين والمصريين أحرزوا تقدماً عملياً « وتقنياً » عظيا ، ولكنهم لم يستكشفوا المبادي الاولية في الرياضيات النظرية . اما نيوجيباور فانه توصل من تحليله النقدي لكل الشواهد الميسرة الى تفسير مختلف عن هــذا ، اذ اتضح له ان التقدم الذي احرزه البابليون في الفلك لم يكن ظاهرة منعزلة عما عداها وانما اعتمدت على حقيقة أساسية ، وهي استكشاف اداة عقلية جديدة واستغلالها ــ ذلك ان البابليين اكتشفوا « الجبر الرمزي » ؛ واذا قارنا هذا الجبر بتطورات جدت من بعدُ في الفكر الرياضيّ حكمنا انه كان مــا يزال ، طبعاً ، بسيطا أوليــا ، ومع ذلك فقد كان يحوي فكرة جديدة في غاية الخصوبة .

ويتتبع نيوجيباور هذه الفكرة من مبادي الحضارة البابلية ، ويخبرنا انه لكي نفهم الشكل المميز للجبر البابــلي علينا ان نحسب حساب المستند التاريخي للمدنية البابلية ، فهــذه المدنية تدرجت في ظروف خاصة ، اذ كانت وليدة لقاء وصدام بين جنسين مختلفين : السومريين والأكديين ، وهذان الجنسان من أصلين مختلفين ، يتحدثان لغتين لا صلة بين واحدتها والاخرى ، فاللغــة الأكدية تنتمي الى اسرة اللغات السامية ، وتنتمي السومرية الى أسرة أخرى لا هي سامية ولا هنــدية أوروبية . وعندما التقى هذان الشعبان وشاركا معاً في حياة سياسية واجتماعية وثقافية مشتركة جدت لديهما مشكلات تستدعي حلولاً ، مشكلات وجدا من الضروري لحلها ان يطوّرا قوىً فكريةً جديدة . ولم تكن اللغة السومرية الاصلية مفهومة لدى الأكديين ، ولم يستطع هؤلاء ان يحــلوا النصوص السومرية المكتوبة إلا بعد جهد عقلي مرير ومشقة بالغة . وبهذا الجهد تعلم البابليون

اول مرة ان يفهموا معنى الرموز المجردة وان يستغلوها . يقول نيوجيباور :

« كل عملية جبرية تفترض مقدماً ان الواحد يملك رموزاً معينة ثابتة من اجل غرضين : من اجل العملية الرياضية ، ومن اجل الكميات التي تطبق عليها هذه العمليات . ولا يمكن بغير مثل هذه الرمزية ان نضم معاً الكميات التي لا تُحدّد او تميّز عددياً ، ولا نستطيع ان نشتق منها توافيق جديدة . إلا ان مثل هذه الرمزية ظهرت حالاً واضطراراً في كتابة النصوص الأكدية .. ومنذ البدء استطاع البابليون ، إذن ، ان يحكموا أهمّ أساس للتطوّر الجبري ، أي ان يحكموا رمزية لازمة مناسبة »[5] .

التباس الفلك بالتنجيم واثر ذلك

وعلى ذلك ، فان ما نجده في الفلك البابلي ليس الا المراحل الاولى من تلك العملية الكبرى التي ادت في النهاية الى الانتصار العقلي على المسافة والى استكشاف النظام الكوني . ولم يستطع تفكير رياضي كهذا ان يؤدي الى حلٍ عاجل للمشكلة لأن الفكر الرياضي في فجر المدنيـة الانسانية لم يظهر أبداً في شكله المنطقي الصحيح ، وانما كان مغلفاً في جو من الفكر الاسطوري ، ولم يستطع المكتشفون الأول للرياضيات العلمية ان ينفذوا من ذلك الغـلاف ، فتحدث الفيثاغوريون عن الأعداد من حيث هي قوة سحرية خفية ، وحتى في نظريتهم عن المسافـة استعملوا لغة اسطورية . وغدا هذا التداخل بين عناصر تبدو غير متجانسة واضحاً في كل النظم البدائية المتعلقة بأصل الكون . وما يزال علم الفلك البابلي - بكليته ـ تفسيراً اسطورياً للعالم . ولم يعد محدوداً بالمسافة المحسوسة الجسمية البدائية وبدائرتها

(٥) اوتو نيوجيباور : « الرياضيات قبل عهد الاغريق » في :
Vorlesungen über die Geschichte der antiken Mathematischen Wissenschaften (Berlin, J. Springer, 1934), 1, 68. ff.

الضيقة ، اي انتقلت المسافة من الارض الى السماوات . ولكن بني الانسان حين حوّلوا أنظارهم الى نظام الظواهر السماوية ، لم يستطيعوا ان ينسوا حاجاتهم ورغباتهم الارضية ، واذا كان الانسان قد وجه بصره الى السماء فما ذلك منه الا إرضاء لحب استطلاع فكري، فحسب ، وكل ما كان يبحث عنه في السماء انما هو على التحقيق انعكاس صورته ونظام عالمه الانساني ، فقد أحس أن عالمه مربوط الى النظام الكوني العام ، بروابط مرئية وخفية ، فأراد أن يتغلغل في هذه الصلة الغريبة ولذلك لم يستطع ان يدرس الظواهر السماوية بروح محايدة من التأمل المجرد والعلم الخالص. وانما اعتبر تلك الظواهر سادةَ العالم وحكامه والمصرفين للحياة الانسانية ، ووجد من الضروري ان يولي وجهه شطر السماوات لكي ينظم بذلك حياته السياسية والاجتماعية والاخلاقية . وبدا له ان ليس في الظواهر الانسانية واحدة تفسر نفسها بنفسها ، وان لا بد من تفسيرها بالعودة الى ظاهرة سماوية مماثلة تعتمد عليها تلك الظاهرة الانسانية .

المسافة في الفلك القديم ليست هندسية خالصة

من هذه الاعتبارات يتضح أن المسافة في النظم الفلكية الاولى لم تكن محض مسافة نظرية ويتضح لم كان ذلك كذلك ، فلم تكن تلك المسافة تتألف من نقط وخطوط أي من سطوح بالمعنى التجريدي الهندسي الخالص لهذه المصطلحات ، وانما ملئت تلك المسافة بقوى سحرية من إلهية وشيطانية ، وكانت الغاية الاولى الاساسية من علم الفلك اكتساب بصرٍ نافذ بنشاط تلك القوى وطباعها ، من أجل ان يقدر الانسان على التنبؤ بتأثيراتها الخطرة ويعمل على تجنبها . ولم يتمكن علم الفلك من أن يرتفع الا في هذا الشكل الاسطوري السحري ، شكل التنجيم ، وظلّ يحتفظ بهذا الطابع على مدى آلافٍ عدة من السنين ؛ وكان هذا الطابع ، بمعنى من المعاني ، ما يزال هو المسيطر في القرون الاولى من عصرنا اي في حضارة عصر النهضة ، حتى

ان كبلر • مؤسس علم الفلك العلمي ظلّ يكافح هذه المشكلة طوال حياته ؛ وأخيراً كان لا بد من ان تتم هـــذه الخطوة ، فخلف الفلكُ التنجيم ، واحتلت المسافة الهندسية مكان المسافة الاسطورية والسحرية . لقـــد كان شكل الفكر الرمزي الذي عبّد الطريق اولاً امام رمزية جديدة صحيحة ، رمزية العلم الحديث ـ كان ذلك الشكل خادعاً خاطئاً .

وكان من اولى مهمات الفلسفة الحديثة واشدها صعوبة ان تفهم هذه الرمزية بمعناها الصحيح وان تدرك خطرهـــا كاملاً . واذا درسنا تطور الفكر الديكارتي وجدنا ان ديكارت لم يبدأ بمقولته المشهورة : « أنا افكر اذن فأنا موجود » Cogito ergo sum ، وانما ابتدأ بفكرته ومثاله : « الرياضيات الكلية العامة » mathesis universalis ، وكان مثاله مؤسساً على كشف رياضي عظيم هو الهندسة التحليلية ، وبهـــذا خطا الفكر الرمزي خطوة اخرى الى الامام كان لها أهم النتائج النظامية ، واصبح من الواضح ان كل معرفتنا بالمسافة والعلاقات المسافية يمكن ان تترجم الى لغة جديدة هي لغة الاعداد ، وان بهذه الترجمة والتحوير يمكن ان تُتَصَوَّر الصيغة المنطقية الصحيحة للفكر الهندسي على نحو انسب واشد وضوحاً .

ديكارت والهندسة التحليلية

ونجد نفس هذا التطوّر المتميز حين ننتقل من مشكلة المسافة الى مشكلة الزمن . والحق ان بين تطوّر هاتين الفكرتين مقايسات صارمة ، ليس هـــذا فحسب بل ان بينهما اختلافات مميزة ايضاً . فاما المسافة فيما يرى كانت ، فانها شكل « تجربتنا الخارجية » واما الزمن فانه شكل « تجربتنا الداخلية » . فقد واجهت الانسانَ مشكلاتٌ جديدة وهو يحـــاول ان يفسر تجربته الداخلية ، فلم يستطع ان يستعمل فيها نفس المناهج التي اتبعها في محاولته الاولى لينظم معرفته بالعالم المادي وينسقها ، غير ان هنـــاك

الزمن

• يوهانس كبلر الفلكي الالماني ١٥٧١ ـ ١٦٣٠ . (المترجم)

مُتْكاً عاماً تستند اليه المسألتان ، حتى الزمن رآه الانسان اول ما فكر فيه حالةً عامة من احوال الحيوية العضويه لا شكلاً معيناً من أشكال الحياة الانسانية . والحياة العضوية لا توجد الا بمقدار ما هي تتطور في زمن ، فهي ليست شيئاً وانما هي عملية ، أي هي تيار من الاحداث مستمر لا يهدأ . وفي هذا التيار لا شيء يعود بنفس الشكل الذي مرَّ فيه اولاً . لقد تصدق قولة هرقليطس على الحياة العضوية كلها : « انك لا تستطيع ان تخطو مرتين في النهر نفسه » . وحين نعالج مشكلة الحياة العضوية علينا ، أولاً وقبل أي شيء آخر ، أن ننفي عن انفسنا ما سماه هوايتهد اعتقاد « الاقامة اليسيرة » . فالكائن العضوي لا يقيم ابداً في لحظة واحدة ، بل ان احوال الزمن الثلاث ـ الماضي والحاضر والمستقبل ـ تكوّن في حياة ذلك الكائن كلا لا يمكن تجزئته الى عناصر متفرقة . لقد قال ليبنتز : « الحاضر مفعم بالماضي مثقل بالمستقبل » . ونحن لا نستطيع ان نصف الحالة الآنية للكائن العضوي دون ان نأخذ تاريخه بعين الاعتبار ، ودون ان نحوّلها الى حالة في المستقبل تكوّن الحالة الآنية منها بمثابة نقطة العبور اليها .

معنى الازمنة الثلاثة

الذاكرة والماضي

دافع إيفالد هرنج احد الفيزيولوجيين المشهورين في القرن التاسع عشر عن النظرية التي تقول : ان الذاكرة يجب ان تعتبر وظيفة عامة تقوم بها كل المادة العضوية [٦] . وانها ليست فحسب ظاهرة من حياتنا الواعية وانما هي منتشرة في منطقة الطبيعة الحية كلها . وقد تقبّلَ هذه النظرية وطوّرها ر . سمون ، الذي طوّر على هذا الاساس خطة سيكولوجية عامة جديدة . ويرى سمون ان السبيل الوحيد الى السيكولوجيا العلمية انما تكون بوساطة « البيولوجية الذّكْريّة » Mnemic biology . وقد

٦ ـ انظر ايفالد هرنج : « في الذاكرة من حيث هي وظيفة عامة للمادة العضوية » (١٨٧٠) .

عرف سمون الذاكرة Mneme بانها مبدأ الاستثبات والحفظ أثناء تغير كل الاحداث العضوية . والذاكرة والوراثة وجهان من وظيفة عضوية واحدة . وكل مؤثر يفعل في كائن عضوي يترك فيه « أثراً ثابتاً » engram أي أثراً فيزيولوجياً محدّداً ، وتعتمد ردود الفعل التي يبديها الكائن العضوي مستقبلاً على سلسلة هذه الآثار الفيزيولوجية المتصلة ، أي على ما قد يسمى « engram complex »[7] . ولكن هب اننا تقبلنا الفكرة العامة التي قدمها كل من هرنج وسمون ، مع ذلك فاننا لا نزال بعيدين عن تفسير الدور والخطورة اللذين تمثلهما الذاكرة في عالمنا الانساني . اما الفكرة الانثروبولوجية عن « المنيمة » او الذاكرة فانها مختلفة عما قاله هذان العالمان. فانْ فهمنا ان الذاكرة وظيفة عامة لكل المادة العضوية فانما نعني فحسب أن الكائن العضوي يحتفظ ببعض آثار تجربته السابقة ، وان هذه الآثار ذات تأثير محدد على ردود فعله من بعد . ولكن ان كنا نفهم الذاكرة بالمعنى الانساني لهذه الكلمة ، فليس يكفي ان يتبقى « باقٍ متخلف عن فعل مؤثرٍ سابق »[8] . فان حضور هذه « البواقي » بمجموعها جميعاً لا يستطيع أن يعلل ظاهرة الذاكرة ، لأن الذاكرة تتضمن عملية تعرّفٍ وتحقيق ذات ، وهي عملية فكرية من نوع شديد التعقيد . ولا يكفي فحسب ان تعاد الانطباعات السابقة بل يجب أن تنظم وتقرّر في أماكنها وتردّ الى نقاط مختلفة في الزمن ؛ واقرارها في أماكنها غير ممكن دون أن نعدّ الزمن خطة عامة ــ نظاماً تسلسلياً يستوعب كل الاحداث واحداً واحداً . وانْ

---

٧ ــ من شاء تفصيلا فليراجع « الذاكرة » لسمون (١٩٠٩) و « الخواطر عن طريق الذاكرة » (١٩٠٩) وقد نشر من هذين الكتابين موجز بالانجليزية من صنع بلا دفي بعنوان « سيكولوجية الذكر » (نيويورك ١٩٢٣).

٨ ــ نص قول سمون : « Der latente rest einer früheren Reizwirkung »

الوعي بالزمن يشمل ضمناً فكرة مثل هذا النظام المتسلسل بالضرورة ،وهذه الفكرة تشبه تلك القضية التي أسميناها المسافة .

التذكر عند الحيوانات

أما التذكر الذي لا يعدو أن يكون استعادة بسيطة لحادثة سابقة فانه يتم أيضاً في حياة الحيوانات العليا ؛ لكن الى أي حد يعتمد على عمليات فكرية تقارن بتلك العمليات الموجودة لدى الانسان ؟ تلك مشكلة صعبة ثار حولها جدل كثير ، وقد خصص روبرت م. يركس في آخر مؤلف له فصلاً خاصاً لبحث هذه المشكلة وتوضيحها . ويتساءل مشيراً الى فصيلة الشمبانزي :

« أتعمل هذه كأنما هي قادرة على تذكر تجارب ماضية واسترجاعها وتمييزها أم أن ما غاب عن نظرها فقد غاب من الذهن ؟ أتستطيع أن ترجو وتتوقع وتتخيل وعلى أساس من مثل هذا الوعي تستعد لأحداث مستقبلة ؟... أتستطيع ان تحل مشكلات وتتكيف في المواقف البيئية بعون من عمليات رمزية مشابهة لرموزنا الكلامية وبالاعتماد على أنواع من التداعي تستخدمها كاشارات ؟ » [٩] .

ويميل يركس الى أن يكون جوابه على هذه الاسئلة بالايجاب . ولكن المسألة الحرجة تظل حاضرة حتى وان قبلنا كل شواهده . اذ المهم هنا ليس هو حقيقة العمليات الفكرية لدى الانسان والحيوان وانما المهم هو « شكل » هذه العمليات . فنحن لا نستطيع أن نقول إن التذكر لدى

التذكر الانساني ، ولادة

الانسان هو مجرد عودة حادثة كأنما هي صورة باهتة او نسخة من انطباعات سابقة ؛ ليس التذكر إعادة وانما هو ولادة الماضي من جديد وهذا يعني ضمناً عملية خالقة بناءة ، ولا يكفي أن نلتقط معلومات منتزعة

٩ ــ يركس : الشمبانزي : ١٤٥ .

من تجربتنا الماضية بل علينا ، في الحقيقة ، جمعها ثانية ، أي تنظيمها وتأليفها وحشدها حول مركز فكري ، وهذا النوع من إعادة الجمع هو الذي يميز صورة الذاكرة الانسانية ويفرقها عن سائر الظواهر الاخرى في الحيوان او الحياة العضوية .

انواع انسانية من التذكر لدى الحيوان

يقيناً إننا لنجد في تجربتنا العادية صوراً كثيرة من التذكر لا ينطبق عليها هذا الوصف ؛ وكثير من احوال التذكر ، وربما قلنا اكثرها ، يمكن تعليلها حسبما تراه مذاهب الفلاسفة الحسيين ، أعني ان تفسر بأنها عملية آلية بسيطة من « تداعي الافكار » . وقد اقتنع كثير من السيكولوجيين بأن ليس افضل لاختبار ذاكرة المرء من ان تعرف كم كلمة بلا معنى – او مقطعاً – يستطيع ان يحتفظ بها في ذاكرته وان يعيدها بعد فترة معينة من الزمن . وقد بدا ان التجارب التي تمت في ظل هذا الرأي لا تعطي الا القياس الصحيح الوحيد للذاكرة الانسانية ، ولكن من أهم ما أسهم به برجسون في ميدان علم النفس هو هجماته على كل هذه النظريات الآلية القائمة حول الذاكرة . ويرى برجسون كما ذكر في كتابه « المادة والذاكرة » ان الذاكرة ظاهرة اعمق واشد تركباً [مما يُظن] ، لأنها تعني « تحويلا الى الداخل » وتكثيفاً ، تعني تغلغلاً متواصلاً لكل العناصر من حياتنا الماضية . وقد اصبحت هذه النظرية في مؤلف برجسون نقطة بدء متافيزيقية جديدة ثم تحولت الى ان تكون حجر الزاوية في فلسفة الحياة لديه .

رأي برجسون في الذاكرة

التذكر الرمزي، مثل من حياة جوته

ونحن هنا لسنا معنيين بالمظهر المتافيزيقي من المشكلة لأن غايتنا هيَ « علم ظواهر الحضارة الانسانية » واذن فعلينا ان نحاول توضيح هذه المسألة وتبيانها بأمثلة محسوسة مأخوذة من الحياة الحضارية للانسان . وحياة جوته ومؤلفاته مثل معتمد : فالتذكر الرمزي هو العملية التي سيقيد بها الانسان تجربته الماضية ويعيد بناءها ، وفي هذه الحال يصبح الخيال عنصراً

ضرورياً للاستعادة الصحيحة ؛ وهذا هو السبب الذي جعل جوته يتخذ « الشعر والحقيقة » عنواناً لسيرته الذاتية ، ولم يعنِ بذلك انه دسّ في قصة حياته عناصر متخيلة او مختلقة ، انما اراد ان يستكشف الحقيقة حول حياته وان يصفها ، ولم يكن لديه من طريقة لايجاد هذه الحقيقة إلا بأن يمنح الحقائق المتفرقة المشتتة من حياته شكلاً شعرياً أي شكلاً رمزياً ؛ وهناك شعراء آخرون نظروا الى آثارهم على نحو مشابه ، فقد قال هنريك إبسن : « ان تكون شاعراً معناه ان تقف حكماً على نفسك »[10] .
والشعر من الاشكال التي يعطي الانسان فيها حكماً على نفسه وعلى حياته. فهو معرفة للذات ونقد ذاتي . ويجب ان لا يؤخذ هذا النقد بالمعنى الاخلاقي ، فهو لا يعني ثناء او لوماً ، تسويغاً او إدانة ، وإنما هو فهم جديد عميق ، واعادة تفسير لحياة الشاعر الشخصية ، وهذه العملية غير مقصورة على الشعر بل هي ممكنة في كل وسيلة اخرى من وسائل التعبير الفني . واذا نظرنا الى الصور الذاتية التي رسمها رمبراندت في حِقَب مختلفة من حياته وجدنا في الملامح قصة حياة رمبراندت وشخصيته وتطوّره الفني جميعاً

التذكر الرمزي في اعترافات اوغسطين

الا ان الشعر ليس الشكل الوحيد من اشكال الذاكرة الرمزية وربما لم يكن اشد الاشكال تميزاً ، فهناك السيرة الذاتية ، واول مثل عظيم منها ومما تعنيه متوفر في « اعترافات » أوغسطين ، ففي هذه الترجمة نجد نموذجاً مختلفاً من المعاينة الذاتية ، اذ ان أوغسطين لا يقص أحداث حياته التي كانت في نظره لا تستأهل التذكر او التقييد ، أو لا تكاد . ولكن الرواية التي قصها علينا اوغسطين هي الرواية الدينية لبني الانسان ؛ وما تحوّله الديني الا تكرار وانعكاس للعملية الدينية عامة ـــ هبوط الانسان

١٠ – ابسن : Digte (5th ed . Copenhagen, 1886), p.203

وخلاصه ـ ولكل سطر في كتاب أوغسطين معنى رمزي دفين فضلاً عن المعنى التاريخي الظاهر . ولم يستطع أوغسطين ان يفهم حياته او يتحدث عنها الا باللغة الرمزية للعقيدة المسيحية ، وبهذا المنحى أصبح مفكراً دينياً عظيماً ومؤسساً لسيكولوجية جديدة ، أي لمنهج جديد من الاستبطان والتفحص الذاتي .

المستقبل

إلى هذا الحد عنينا بوجه واحد فحسب من أوجه الزمن وذلك هو علاقة الحاضر بالماضي ، غير ان هناك وجهاً آخر يبدو انه أهم لمبنى الحياة الانسانية وأدل عليها . وهذا ما يمكن ان نسميه البعد الثالث من أبعاد الزمن ـ بعد المستقبل ، والمستقبل عنصر لا غنى لنا عنه في وعينا للزمن . حتى في المراحل الاولى من الحياة يأخذ هذا العنصر يلعب دوراً بارزاً . قال وليم ستيرن : « ان مما يميز كل التطور المبكر لحياة الافكار انها ليست تمثل ذكريات تشير الى شيء في الماضي وانما تطلعات موجهة للمستقبل ـ حتى وان كانت تتوجه فحسب الى مستقبل قريب . وها هنا يلتقينا لأول مرة قانون عام للتطور وهو : **التطلع للمستقبل يتم عن طريق الوعي باسرع مما يتم الالتفات الى الماضي**»[11] . ومن بعد يصبح هذا الميل في حياتنا صارخاً قوياً . فنحن نعيش في شكوكنا ومخاوفنا وتوجساتنا وآمالنا حول المستقبل اكثر مما نعيش في ذكرياتنا او في تجاربنا الراهنة . وقد تظهر هذه الحقيقة للنظرة الاولى منحةً مؤذية للانسان ، لأنها توجد عنصراً من الحيرة والقلق في الحياة الانسانية لا تعرفه سائر المخلوقات ، ويبدو ان الانسان قد يكون أسعد وأحكم لو انه تخلص من هذه الفكرة الوهمية ـ أعني سراب المستقبل . وفي كل عصر وقف الفلاسفة والشعراء

دعوة لاغفال المستقبل

١١ ـ ستيرن ، المصدر نفسه : ١١٢ وما بعدها .

والمعلمون الدينيون العظام يحذرون الانسان من هــذا المصدر الذي ينطلق منه خداع ذاتي مستمر . والدين ينذر الانسان ان لا يخشى الغد ، والحكمة الانسانية تنصحه ان يستمتع بيومه غير عابىء بالمستقبل ؛ ويقول هوراس : « لا تعنِّ نفسك بالسؤال عمــا يأتي به الغــد » Quid sit futurum cras fuge quaerere ولكن الانسـان لم يستطع ان يتبع هــذه النصيحة ابداً فالتفكير في المستقبل والحياة في المستقبل جزءان ضروريان من طبيعته .

الحيـوان والمـستقبل

ويظهر ان هذا الميل ، على نحو ما ، لا يجاوز حدود كل الحيـاة العضوية ، فهو مميز لكل العمليـات العضوية ، حتى اننا لا نستطيع ان نصفها دون إلمــاع الى المستقبل . واكثر غرائز الحيوان يجب ان تفسر على هذا النحو ، فالاعمال الغريزية ليست تمليها حاجات مباشرة وانما هي دوافع موجهة الى المستقبل ، وكثيراً ما تكون موجهــة الى مستقبل جد بعيد . ولا يرى الحيوان الذي يؤدي هذه الاعمال ما لها من نتائج لانها تنتمي الى حياة جيل آت . ولو درسنا كتاباً مثل : « ذكريات انتمولوجية » Souvenirs entomologiques لجول فابر لوجدنا على كل صفحة ــ تقريباً ــ أمثالا فذة من هذه الخاصية المميزة لغرائز الحيوان .

كل هذا لا يتطلب ، ولا يثبت ، فكرة او وعيــاً بالمستقبل لدى الحيوانات الدنيا ، وحالما نقترب من حياة الحيوانات العليا تصبح القضية موضع شك . لقد تحدث كثير من الملاحظين الاكفاء عن قدرة الحيوانات العليا على التنبؤ ، ويبدو اننا بدون هذا الفرض نكاد لا نستطيع اعطاء وصف مناسب عن سلوكها ، واذا وجدنا حيواناً في تجارب ولف يقبل « المكافآت الرمزية » بدلا من الحقيقية فان هذا يعني ضمناً تطلعاً واعياً الى حقائق مستقبلة ، اي ان الحيوان « يتوقع » ان الطعام سيبدل ــ في المستقبل ــ بهذه الرموز . يقول فلفجانج كويلر : « قليل هو عــدد

الملاحظات التي يستطاع فيها تبين أي حسبان لحادثة مقبلة ، ويبدو لي ان هناك اهمية نظرية في انّ اوضح اعتبار للحادثة المستقبلة يحدث حين تكون الحادثة المتوقعة عملا قام بتخطيطه الحيوان نفسه . في مثل هذه الحال قد يحدث حقاً ان ينفق الحيوان وقتاً غير قصير في عمل اعـــدادي (بمعنى غير غامض) ... واذا استمر هذا العمل الأولي وقتاً طويلا ـ وهو انما اتخذ للبلوغ الى الهدف النهائي ، إلا انه لم يهيىء في ذاته اقتراباً من تلك الغاية ـ فهناك نجـــد دلالات ، على الاقـــل ، من بعض الاحساس بالمستقبل » [١٢] .

معنى استنظار الانسان للمستقبل والفرق بينه وبين الحيوان

على اساس هذه الشهادة يبدو ان توقع الاحداث المستقبلة بل وحتى تخطيط الاعمال للمستقبل ليسا بعيدين عن متناول حيـــاة الحيوان . لكن الوعي بالمستقبل لدى الكائنات الانسانيـــة يتعرض لنفس التغير المميز في المعنى ، التغير الذي لحظناه ونحن نتحدث عن فكرة الماضي . فلا يبقى المستقبل صورة بل يصبح « مثالا » . ومعنى هذا التغير يعلن عن ذاته في كل أوجه الحياة الحضارية لدى الانسان ، اما ما دام الانسان مستغرقاً تماماً في فعالياته العملية ، فلا يكون هذا الاختلاف ملحوظاً بوضوح ، بل يظهر حينئذ انه مجرد اختلاف في الدرجة لا انه اختـــلاف محدّد . أما المستقبل الذي يستنظره الانسان فانه يمتـــد على مدى أوسع ويكون تخطيطه له اكثر نصيباً من الوعي والعناية . وكل هذا ينتمي الى مجـــال « الزكانة » لا الى مجال الحكمة ؛ وفي الزكانة ذكاء وفيهـــا قدرة على حدس ما يقع في المستقبل وعلى التهيؤ لمواجهته ؛ إلا أن الفكرة « النظرية » عن المستقبل – وهي الفكرة الضرورية لكل أنواع النشـــاط الحضاري الراقي ـ من نوع مختلف تماماً عن الزكانة . فهي اكثر من محض التوقع ؛

١٢ ـ كوبلر : عقلية القرود : ٢٨٢

إنها تصبح قوة مصرّفة في الحياة الانسانية ، وهذه القوة المصرفة تتجاوز حدود الحاجات العملية المباشرة تجاوزاً بعيداً ، وتبلغ في أعلى صورها وراء حدود الحياة التجريبية . هـذا هو « **المستقبل الرمزي** » للانسان وهو يشبه ماضيه الرمزي ويقاس عليه ، وقد نسميه المستقبل « النبوي » لأن أحداً لم يعبر عنه بمثل ما عبرت عنه حيوات الأنبيـاء العظام ، فلم يقنع هؤلاء المعلمون بالاخبار عن الحوادث المغيبـة أو بأن يحذروا من الشرور المرصـدة ولا هم تكلموا كالعرافين وقبلوا الانصياع الى الفأل والنذر ـ كان هدفهم شيئاً آخر ، كان في الحق نقيضاً لأهداف العرافة والكهان ، فتحدثوا عن مستقبل لم يكن حقيقة تجريبية وإنما كان واجباً أخلاقياً ودينياً . ومن ثم تحول التكهن الى نبوة ، والنبوة لا تعني الاخبار بالغيب وإنما تعني وعداً ، وهذا هو المظهر الجديـد الذي اتضح أول ما اتضح عند أنبياء بني اسرائيل ، لدى أشعيا وإرميـا وحزقيال ، فان مستقبلهم المثالي يعني رفض العالم التجريبي ، « نهاية كل الأيام » ، إلا أنه يحتوي في الوقت نفسه على أمل وتأميل واثق « بسماء جديـدة وأرض جديدة » . ها هنا أيضاً غامرت القدرة الرمزية لدى الانسان فتجاوزت حدود وجوده المحدود ، غير أن هذا الرفض يحمل ضمنـاً عملا عظيماً من التكـامل ، فهو يشير الى مرحلة حاسمة في حيـاة الانسان الدينية والأخلاقية .

المستقبل الرمزي

(٥)

حقائق ومُثل

أثار كانت في كتابه « بحث تحليلي في الحكم » Critique of Judgment هذا السؤال : « أممكن ان نستكشف معياراً عامـاً نصِفُ به المبنى الأساسي للعقل الانساني ونميز هذا المبنى من كل أشكال المعرفة الأخرى الممكنة ؟ » . وتوصل كانت بعد تحليل ثاقب مستقصى الى هذه النتيجة : يُطلب مثلُ هذا المعيار في طبيعة المعرفة الانسانية ، وهي طبيعة من حالها ان تجعل الفهم مضطراً الى أن يُميّز تمييزاً حادّاً بين حقيقة الاشيـاء وإمكانها ؛ وهي تلك التي تقرر مكان الانسان في سلسلة الوجود العامة ، فالتفرقة بين « الحقيقي » وَ « الممكن » تفرقة غير قائمة لدى الكائنات الأدنى من الانسان ولا لدى التي فوقه . أما الكائنات الواقعة دونه فانها محصورة في عالم من مدركاتها الحسية ، فهي تتقبل الدوافع المادية الواقعة وتجيب عليها بردود فعل ، ولكنهـا تعجز عن ان تكوّنَ فكرةً عن الاشياء « الممكنة » . واما العقل الإلهي ، من الناحية الثانية ، فانه لا يعرف تمييزاً بين الحقيقة والامكان لأن الله « عمل خالص » actus purus. فكل ما في تصوّره حقيقة ، وذكـاء الله « عقل أعلى » intellectus

الامكان يميز العقل الانساني

archetypus أو « بصيرة أصيلة » intuitus originarius وهو لا يفكر في شيء إلا وهذا الشيء يتكون ويخلق ، بالتفكير نفسه ، وإذن لا تنشأ مشكلة « الامكان » إلا لدى الانسان ، أي في « ذكائـه المكتسب » « intellectus ectypus » . وليس الفرق بين الحقيقة والامكان متافيزيقياً وإنما هو لاحق بفلسفة المعرفة والمنطق ، فهو لا يكشف عن أي صبغـة للأشياء في ذاتها وإنما ينطبق على معرفتنا للاشياء . ولم يقصد كانت الى أن يقرر بطريقة ايجابية حاسمة ان العقل الالهي موجود حقاً ، وانما استعمل فكرة « البصيرة الأصيلة » لكي يصف طبيعة العقل الانساني وحدوده ، وهذا العقل الانساني « فهمٌ استطرادي » يعتمد على عنصرين غير متشابهين : فنحن لا نستطيع أن نفكر دون صور ولا أن نحـدس دون فِكَر . « فالفِكَر بغير حدس فارغة ، والحدوس بغير فِكَر عمياء » . وهذه الثنائية في الأحوال الأساسية للمعرفة هي التي تقف ، حسبما رأى كانت ، في قاعدة تمييزنا بين الامكان والحقيقة[1] .

من هذه الزاوية في مشكلتنا ، تمثل هذه العبارة المقتبسة من كانت ، وهي من أهم العبارات واصعبها في مؤلفاته النقدية ، اهمية خاصة ، فهي تشير الى مشكلة محيرة لكل فلسفة انثروبولوجية . **لكنْ بدلاً من أن نقول ان العقل الانساني عقل « في حاجة الى صور »[2] ، من الافضل ان نقول انه في حاجة الى رموز .** فالمعرفة الانسانية ، بلبِّ طبيعتهـا ، معرفةٌ رمزية ، وهذا هو المظهر الذي يشخّص لها قوتها وقصورها ، ومن الضروري من اجل الفكر الرمزي ان يوضع فَصْلٌ حـاد بين الحقيقي والممكن ، اي بين الاشياء الواقعية والمثالية . ليس للرمز وجود واقعي

معرفـة الانسان رمزية

١ ـ انظر كانت : بحث تحليلي في الحكم ، الفقرة ٧٦ ، ٧٧ .
٢ ـ نص قولة كانت : « ... ein der Bilder bedürftiger Verstand »

كجزءٍ من العالم الماديّ ، وانما له « معنى » ، وقد كان من العسير على الفكر البدائي ان يميِّز بين الوجود والمعنى ، فهما هنالك تختلطان دائماً فينظر البدائي الى الرمز نظرته الى شيء قد وُهِبَ قوًى سحرية ومادية ، إلا ان التفرقة بين الاشياء والرموز أصبحت بعد تقدم الحضارة الانسانية امراً ملموساً بوضوح ، وهذا يعني ان التفرقة بين الواقع والامكان اصبحت ملحوظة بقوة .

ويمكننا ان نبرهن على هذا الاعتماد المتبادل [بين الواقع والامكان] بطريقة غير مباشرة : تحت ظروف خاصة تنبهم فيها وظيفة الفكر الرمزي أو تُعَوّق نجد ان الفرق بين الواقع والامكان يغدو غير حاسم ، اي لا نعود نلحظه بوضوح ، وقد ألقى علم الامراض المتعلق بالكلام ضوءاً فذاً على هذه المشكلة فكثيراً ما وجد العلماء في حال فقدان القوة على النطق « الأفازيا » أن المرضى لم يفقدوا فحسب استعمالهم لفئات معينة من الكلمات ولكنهم في الوقت نفسه تكشفوا عن نقصٍ غريب في الموقف العقليّ العام . حقاً ان كثيراً من أولئك المرضى لم ينحرفوا كثيراً عن سلوك الاشخاص الطبيعيين ولكنهم حين كانوا يواجهون بمشكلة تتطلب طريقة من التفكير اكثر تجريداً ، أي حين كان عليهم ان يفكروا في الامكانات اكثر من تفكيرهم في الواقعيات ــ حينئذ كانوا يعانون ، على التوّ ، صعوبة كبيرة . فلم يستطيعوا التكلم او التفكير في اشياء « غير واقعية » ، وكان احد المرضى قد أصيب بشلل نصفي عطّل يده اليمنى ، فلم يستطع ــ مثلاً ــ ان ينطق بهذه الكلمات : « استطيع أن اكتب بيدي اليمنى » بل لقد أبى أن يعيد هذه الكلمات حين نطق بها الطبيب أمامه . إلا أنه استطاع في يسر أن يقول : « أستطيع ان أكتب بيدي اليسرى » ــ ذلك لأن هذا القول كان بالنسبة اليه تقريراً لحقيقة لا تقريراً لحالة

اثبات الفرق بين الواقع والامكان

الافازيا دليل على ذلك

مفترضة غير واقعة[٣] . يقول كرت جولدشتين : « هــذه الأمثلة وما شابهها تدل على أن المريض لا يستطيع أبداً ان يعالج أي موقف ليس له إلا صفة « الامكان » . وهكذا نستطيع ان نصف النقص لدى هؤلاء بانه افتقار الى القدرة على الاقتراب من الموقف « الممكن » ... وقــد كان مرضانا يعانون أشد صعوبة في بدء أي عمل لا تتحكم فيه المؤثرات الخارجيــة مباشرة ... فقد كانوا يصادفون اضطراباً شديداً في التنقل الارادي ، أي في التنقل الاختياري من موضوع الى آخر ، وبالتالي كانوا يخفقون في الاعمال التي يكون هذا التنقل فيها ضرورياً .. والتنقل يفترض مقدماً أنني ذاكرٌ الشيء الذي أستجيب له في هذه اللحظة والشيء الذي سأستجيب له ، ذاكرٌ هذين في نفس الوقت ، وأحــدهما في المقدمة وثانيهما في المؤخرة ، أما الذي في المؤخرة فلا بد من ان يكون في مكانه على انه شيء ممكن ، من أجل استجابة تحدث من بعد ؛ هــذا شيء اساسي وبدونه لا أستطيع ان انتقل من واحد الى آخر ، وهذا يفترض سلفاً القدرة على الاقتراب من الاشياء التي ليست الا متخيلة ، أي الاشياء

---

٣ ـ يبدو ان الاطفال أيضاً يستصعبون أحياناً تخيل حالات مفترضة ، وهذا يتضح بنحو خاص اذا حدثت أحداث خاصة تعيق نمو الطفل . ومن الأمثلة البارزة التي توازي الحالات المرضية التي ذكرناها في المتن ما يمكن ان نستمده من حياة لورا بردجمان وتعليمها . كتبت احدى معلماتها تقول : لوحظ انه من كان من العسير في البداية ان نجعلها تفهم المجازات او الخرافــات او الحالات المفترضة من اي نوع ، وحتى الآن لم نستطع التغلب على هــذه الصعوبة واذا أعطيت أي مسألة في الحساب فأول انطباع لديها ان ما سيق على سبيل الفرض وقع فعلا . مثلا : قبل بضعة ايام أخذت معلمتها كتاباً في الحساب لتقرأ مسألة فاذا بهــا تسألها : « كيف عرف الرجل الذي كتب هذا الكتاب انني موجودة هنا » ؟ وكانت هذه هي المسألة التي أعطيت لهــا : « اذا استطعت ان تشتري برميلا من عصير التفاح بأربعة دولارات فكم تشترين بدولار واحد ؟ » وكان أول تعليق لها على المسألة ان قالت : « لا أستطيع أن أنفق كثيراً من أجل عصير التفاح لأنه شديد الحموضة » . (انظر : مود هاو وفلورنس هاو هول : « لورا بردجمان » ص : ١١٢) .

« الممكنة » ، أي الاشياء التي لا تعطى في المواقف الحسية ... غير ان الرجل المريض عقلاً عاجز عن هذا لعجزه عن أن يدرك ما هو مجرد . ولذلك كان مرضانا عاجزين عن ان يقلدوا أو يقتبسوا أي شيء ليس جزءاً من تجربتهم الحسية المباشرة ، وهم يعبرون عن هذا العجز تعبيراً على غاية من الاهمية ، وذلك أنهم يجدون صعوبة فائقة في إعادة جملة لا معنى لها لديهم ، يعني ان محتواها لا يشابه الحقائق التي يقدرون على ادراكها .. فنطقهم لهذه الاشياء يتطلب منهم – فيما يظهر – ان ينتحلوا موقفاً يعسر عليهم انتحاله ، يتطلب منهم القدرة على ان يعيشوا في دائرتين : دائرة محسوسة تحدث فيها الاشياء الحقيقية ودائرة غير محسوسة وانما هي « ممكنة » ... وهذا ما يعجز عنه المريض لأنه يستطيع ، فحسب ، أن يعيش ويعمل في الدائرة المحسوسة »[4] .

في هذا المقام وضعنا الاصبع على مشكلة عامة ، مشكلة ذات أهمية فائقة بالنسبة لطابع الحضارة الانسانية كله ولتطورها . لقد ظل الفلاسفة التجريبيون والوضعيون يذهبون دائماً الى ان أعلى واجبات المعرفة الانسانية هو ان تعطينا الحقائق ، ولا شيء سوى الحقائق ، وان النظرية التي لا تؤسس على الحقائق إنما هي في الحق قلعة قائمة في الفضاء . ولكن هذا ليس جواباً على المشكلة المتعلقة بمنهاج علمي صحيح . بل على العكس من هذا انه هو المشكلة نفسها . اذ ما معنى « حقيقة علمية » ؟ من الواضح ان مثل هذه الحقيقة لا يعطى في ملاحظات عرضية او في محض جمع لمعلومات حسية ، فحقائق العلم دائماً تشمل ضمناً عنصراً نظرياً يعني عنصراً رمزياً ، وكثير من هذه الحقائق العلمية ، ان لم نقل اكثرها ، التي غيرت

الحقائق تتضمن عنصراً رمزياً

٤ – كرت جولدشتين : « الطبيعة الأنسانية في ضوء علم الامراض النفسية » : ٤٩ وما بعدها وص : ٢١٠

مجرى تاريخ العلم كله كانت حقائق افتراضية قبـل أن تصبح حقائق ملحوظة . وعندما أوجد جاليليو علمه الجديد ، علم الديناميكا ، بـدأ بفكرة الجسم المعزول ، أي الجسم الذي يتحرك دون تأثير من أية قوة خارجية ، ومثل هذا الجسم لم يُشاهَد أبداً ولا يمكن مشاهدته أبداً . مثل هذا الجسم لم يكن واقعياً وانما كان ممكناً ـ بل لم يكن ممكناً ، بمعنى مَن المعاني ، لأن الشرط الذي بنى عليه جاليليو استنتاجه ، أي تغيّب كل القوى الخارجية ، لا يمكن تحققه أبداً في الطبيعة (٥) . وقـد أصاب الذين أكـدوا أنّ كل الافكار التي أدت الى استكشاف مبـدأ القصور الذاتي ليست بأي حال مشهودة أو طبيعية وان هذه الافكار لو اطلـع عليها الاغريق او أهل القرون الوسطى لثبت لهم انها كاذبة بل سخيفة (٦) . ومع ذلك فلولا عون هذه الافكار غير الحقيقية لما استطاع جاليليو ان يقترح نظريته في الحركة ، ولا استطاع ان يطوّر « علماً جديداً يعالج موضوعاً قديماً » . ونفس هذا الأمر ينطبق على معظم سائر النظريات العلمية الكبرى ، فقد كانت جميعاً أول ظهورها متناقضات كبيرة فاحتاجت شجاعة عقلية فذة لبسطها والدفاع عنها .

اثبات ان الحقائق تتضمن رموزاً من تاريخ الرياضيات

وربما لم تكن ثمة طريقة لاثبات هذه النقطة خيرٌ من الوقوف عنـد تاريخ الرياضيات : ولنتناول العدد فهو من أهم الافكار الرياضية الأساسية ؛ منذ عهد الفيثاغوريين ميّز العدد وجعل موضوعاً مركزياً في الفكر الرياضي وأصبح إيجاد نظرية عددية مناسبة شاملة أعظم مهمة وأمسّها لدى الدارسين في هذا الميدان . ولكن في كل خطوة تمت في هذا الاتجاه كان الرياضيون

٥ ـ من شاء معالجة تفصيلية للمشكلة فلينظر كاسيرر : « المادة والوظيفة » ـ ومنه ترجمـة انجليزية من صنع و . س . / م . س . سوابي (تشيكاغو ولندن ١٩٢٣) .

٦ ـ انظر ك . كويري : « جاليليو والثورة العلمية في القرن السابع عشر » في المجلة الفلسفية ٦٢ (١٩٤٣) : ٣٩٢ وما بعدها .

والفلاسفه يواجهون نفس الصعوبة اذ كانوا دائمـاً مضطرين لأن يوسعوا ميدانهم ويوجدوا اعداداً « جديدة » . وكانت هـذه الاعداد الجديدة ذات طابع يعتوره التناقض ، ولدى ظهورها اول مرة أثارت أعمق ريبة في نفوس الرياضيين والمنطقيين ، حتى ظنَّتْ سخيفة أو ضرباً من المحال ، ونستطيع ان نتتبع هـذا التطور في تاريخ الاعداد السالبة والصماء < اللاعقلية > والتخيلية . وإنّ اصطلاح « صماء » < لاعقلية > نفسه ليعني شيئاً لا يصلح لأن يُفكَّر فيه او يُتحدَّث عنه . وأول ما تظهر الاعداد السالبة في القرن السادس عشر في كتاب مايكل ستايفل : « التكامل الرياضي » Arithmetica integra وتسمى فيه : « الاعداد التخيلية » Numeri ficti . ومضت مدة طويلة وكبار الرياضيين أنفسهم ينظرون الى فكرة الاعداد التخيلية ويعدونها لغزاً لا حلّ له . وكان جاوس اول من قدّم تفسيراً مقنعاً لهذه الاعداد ونظريةً رصينة عنها . وبدأت نفس هـذه الشكوك والتوجسات تعود ثانية في ميدان الهندسة عندما بدأت تظهر النظم غـير الاقليدسية ، وهي التي أوجدها لوباتشفسكي وبولي وريمان . وقـد كانت الرياضيات تعتبر وسط كل النظم العقلية العظيمة فخرَ العقل الانساني ، أي منطقة الافكار « الواضحة الجلية » . ولكن هذا الصيت الذي أحرزته الرياضيات قد ثار حوله غبارَ التساؤل فجأة . ذلك ان الافكار الرياضية الأساسية بدت محتشدة بالمبهمات والمُعثِرات بدلاً من ان تكون واضحة جلية ، ولم يكن في الامكان إزالة تلك المبهمات إلا حين أدْرِكتْ الطبيعةُ العامة للافكار الرياضية بوضوح ــ أي إلا حين اعترف المعترفون بأن الرياضيات ليست نظرية أشياء وانما هي نظرية رموز .

وظيفة الرمز تتضح ايضاً في الأخلاق

وقد نكمل ونؤيد هـذا الدرس الذي استمددناه من تاريخ الفكر الرياضي بوقفات أخرى تبدو للنظرة الاولى لاحقة بفلك آخر ، إذ أن

الرياضيات ليست الموضوع الوحيد الذي يمكن ان ندرس فيــه الوظيفة العامــة للفكر الرمزي . فان طبيعة هــذا الفكر الحقة وقوته الكاملة تصبحان شاهدين واضحين اذا نحن تحوّلنا بانظارنا الى تطور افكارنا ومثلنا الاخلاقية . ولنعد الى ملاحظة كانت التي تقول : انه من الضروري الذي لا غنى عنه للفهم الانساني ان يميز بين حقيقة الاشياء وإمكانها . هــذه الملاحظة تعبر عن حقيقة حول العقل العملي فضلا عن انها تعبر عن المميز العام للفكر النظري . ومما يمتاز به كل الفلاسفة الاخلاقيين العظام انهم لا يفكرون من خلال الواقع فحسب ، فان افكارهم لا تتقــدم خطوة واحدة الا ان وسّعوا حــدود عالم الواقع واستعلوا عليه . وقــد كان المعلمون الاخلاقيون دائماً يحوزون قوة عقلية واخلاقية عظيمة كما يتمتعون ايضاً بخيــال عميق . وبصيرتهم ذات القدرة التخيلية هي التي تتخلل كل مقرراتهم وتنعشها بالحياة .

افتراضات افلاطون

وقد كانت كتابات افلاطون وخلفائه دائماً عرضة لاعتراض معترض يرى انها تشير الى عــالم لا وجود له اطلاقاً في الواقع . ولكن كبــار المفكرين الاخلاقيين لم يَفْرَقوا أبداً هذا الاعتراض بل تقبلوه وتقدموا لتحديه علناً ، فقال كانت في كتابه « بحث تحليلي في العقل الخالص » Critique of Pure Reason : « لقد قيل في جمهورية افلاطون انها مثل فذ على كمال متخيَّل متوهَّم ، وقــد أصبحت ُمضغةً في الافواه لأن الناس يعتقدون انها شيء لا وجود له الا في ذهنِ مفكرٍ متبطل .. وانا لنحسن صنعاً لو اننــا تتبعنا فكره وحاولنا ان نضعه تحت ضوء أوضح بدلا من أن نطرحه جانباً زاعمين انه تافه لا جدوى منه محدوّين الى ذلك بدعوى جد خطرة وهي : ان هــذه الجمهورية شيء غير عملي ... ولا يؤذي فيلسوفاً ويكون غير لائق بمقامه مثل اللجوء المبتذل الى مــا قد

يسمى « التجربة المضادّة » ، وهي تجربة قد لا يكون لها وجود ابداً اذا قررت النظم في الوقت المناسب ، حسب تلك الآراء لا حسب افكار جافية . وهذه الافكار الجافية قد تشوه كل الاهداف الطيبة لأنها كانت وليدة التجربة وحدها » .

افتراضات الاخلاقيين الاخرين

وكل النظريات الاخلاقيــة والسياسية التي صيغت بعد « جمهورية » افلاطون ، فقد تخيلها واضعوها بنفس ذلك النحو من التفكير الافلاطوني . ولما كتب توماس مور « اليوتوبيا » عبَّر عن نظرته هذه بالعنوان الذي اختاره لكتابه ، فاليوتوبيا ليست صورة العالم الواقعي أو صورة النظام السياسي والاجتماعي الواقعيين . انما توجد اليوتوبيا في لا زمـــان ولا مكان . وهذه الفكرة نفسها قد نجحت في الاختبار واثبتت قوتها في تطوّر العالم الحديث . هــذا وان صميم طبيعة الفكر الاخلاقي وطابعه ليدلان على ان هذا الفكر لا يتنازل ابداً لقبول : « المُعْطَى » فالعالم الاخلاقي ليس عالماً مُعطى < جاهزاً > وانما هو في التكوين الى الابد . يقول جوته :

« العيش في العالم المثالي معناه أن تعامل المستحيل وكأنه ممكن »[٧] .

افتراضات روسو

والحق ان كبار المصلحين السياسيين والاخلاقيين يضطرون دائماً الى ان يعاملوا المستحيل وكأنه ممكن . خذ مثلاً روسو فانه يبدو في كتاباتـــه السياسية الاولى وهو يتحدّثَ حديث مفكرٍ طبيعي ، حتمي ، فهو يرغب في ان يعيد الى الانسان حقوقه الطبيعية ويعود به الى حاله الاصلية ، أي الى الطبيعة لكي يخلف الانسانُ الطبيعي الانسانَ الاجتماعي . ولكنا إذا تتبعنا من بعدُ التطورَ في فكر روسو اتضح لنا ان « الانسان الطبيعي »

٧ ــ نص كلامه : « In der Idee leben heisst das Unmögliche so behandeln als wenn es möglich wäre ».
وقد ورد هذا في مجموعة مؤلفاته (نشرة فيمر) المجلد : ٤٢ ، القسم : ١٤٢/٢ .

الذي يعنيه بعيد عن ان يكون فكرة مادية وإنما هو في الحقيقـة فكرة رمزية . ولم يتمالك روسو نفسه من الاقرار بهذه الحقيقة ، فهو يقول في المدخل الى « مقال في اصل الظلم بين النـاس وأسسه » : « لنبدأ أولاً بطرح الحقائق جانباً لانها لا تهم المسألة . أما البحوث التي سننهمك فيها، في هذه المناسبة ، فلا يجب ان تؤخذ مأخذ الحقائق التاريخية وإنما تعتبر أفكاراً افتراضية مشروطة ، توضّح طبيعـة الأشياء بأكثر مما تدل على اصلها الصحيح ، أي دعها تكن كهذه النظم التي يصوغها علماؤنا الطبيعيون يومياً حول تكوّن العالم » .

يحاول روسو في هذه الكلمات ان يُدخل في ميدان العلوم الاخلاقيـة تلك الطريقة الافتراضية التي استعملها جاليليو لدراسة الظواهر الطبيعية . وهو مقتنع بأنه لا يمكنه أن يصل الى فهم صحيح لطبيعة الانسان إلا بهذا النوع من « التفكير الافتراضي المشروط » . ولم يقصد روسو الى ان يتخذ من وصفه لحال الطبيعة وصفاً تاريخياً للماضي ، وانمـا كان ذلك تركيباً رمزياً أقامه ليصوّر مستقبلاً جديداً لبني الانسان ويحقق له كيانه . وقـد أنجزت اليوتوبيا في تاريخ المدنية هذه المهمة دائماً ؛ وفي فلسفة التجريبيين (Enlightment) < في القرن الثامن عشر > أصبحت اليوتوبيا نوعاً أدبياً قائماً بذاته فأثبتت أنها من اقوى الاسلحة في الهجمات التي شُنّت على النظام الاجتماعي والسياسي القائمين حينئذ . ومن اجل هذه الغاية استغلها كلٌ من مونتسكيو وفولتير وسويفت ؛ وفي القرن التاسع عشر استغلها صمويل بطلر للغاية عينها . إن الرسالة العظيمة لليوتوبيـا هي ان تفسح مجالاً للممكن في مقاومة القبول التسليمي السالبي في واقـع الحال الراهنة . إن الفكر الرمزي هو الذي يتغلب على القصور الذاتي الطبيعي لدى الانسان ويمنحه قدرة جديدة على أن يشكل العالم الانساني من جديد ، على الدوام .

القسم الثاني

الانسان والحضارة

(٦)

تعريف الإنسان بوساطة مصطلحات الحضارة الإنسانية

حين فسّر افلاطون حكمة « اعرف نفسك » بمعنى جديد كلّ الجدة ، كان ذلك نقطة تحوّل في الحياة الاغريقية والفكر الاغريقي ، وقد أوجد هذا التفسير مشكلة لم تكن فحسب غريبة لدى الفكر قبل سقراط ، بل انها تجاوزت حدود منهج سقراط نفسه ؛ كان سقراط قد اتجه الى الفرد امتثالاً لأمر إله دلفي وتحقيقاً لواجب ديني في امتحان الذات ومعرفتها ، إلا أن افلاطون أدرك نواحي القصور في طريقة سقراط فصرّح باننا ان شئنا ان نحل المشكلة فان علينا ان نبسطها على مخطط أوسع ، فالظواهر التي نلقاها في تجربتنا الفردية متنوعة معقدة متناقضة الى حدّ يكاد لا يمكننا من فرزها وحلّ متشابكها ، واذن فلنُدرس الانسان في حياته السياسية والاجتماعية لا في حياته الفردية ، اذ يرى افلاطون ان الطبيعة الانسانية كالنصّ الصعب لا يحلّ معناه سوى الفلسفة ، وهذا النصّ في تجربتنا الفردية مكتوب بأحرف صغيرة دقيقة لا تستطاع قراءتها ، وأول عمل تقوم به الفلسفة هو ان تكبّر هذه الحروف ، أعني انها لا تستطيع ان تقدم لنا

افلاطون يفسر « اعرف نفسك » بفهم الدولة

نظرية مقبولة عن الانسان إلا حتى تطوّر لنا نظرية للدولة ، فاذا فعلت ذلك لاح المعنى المخبوء في النص فجأة ، وغدا الغامض المتشابك واضحاً مقروءاً * .

النقص في فكرة افلاطون

الا ان الحياة السياسية ليست هي الشكل الوحيد من الوجود الجماعي الانساني . فالدولة في تاريخ الانسانيــة نتاج متأخر من عملية التمدن ، وقبل ان يستكشف الانسان هذه الصورة من النظام الاجتماعي ـ بوقت طويل ـ قام بمحاولات أخرى لينظم مشاعره ورغباته وافكاره . وتلك التنظيمات والترتيبات محتواة في اللغة والاسطورة والدين والفن ، فاذا شئنا ان نطور نظريــة في الانسان وجب ان نتقبل هذه القاعدة الأوسع ولا نقصر النظر على الدولة . فمهما تكن الدولة هامة فانها ليست كل مــا هنالك ، ولا تستطيع ان تعبر عن ضروب الفعاليات الاخرى لدى الانسان او ان تستوعبها . حقاً ان تلك الفعاليات مرتبطة ارتباطاً وثيقاً في تطورها التــاريخي بتطور الدولة ، وهي تعتمد من وجوه عدة على صور الحيــاة السياسية ، ولكن ما دامت تلك الفعاليات لا تتمتع بوجود تاريخي مستقل فان لها في ذاتها قيمة ومعنى .

كومت والاتجاه الوضعي في معرفة الذات

وكان كومت في الفلسفة الحديثة من أول من تمرسوا بهــذه المشكلة ووضعوها بطريقة اوضح واشد تنظيما . ويشبه ان يكون ضرباً من التناقض في هذا المجال ان نعتبر وضعية كومت صنواً حديثــاً لنظرية افلاطون في الانسان . فان كومت لم يكن افلاطونياً ، ولم يستطع ان يتقبل المفترضات المنطقية والمتافيزيقية التي اقام افلاطون عليها نظريته في المثل . غير انه من الناحيــة الاخرى كان خصماً عنيــداً لنظرات الايديولوجيين الفرنسيين .

* [من اجل ذلك وصف افلاطون في الجمهورية النظام السياسي الذي يعتقده كاملا . وهذه المقارنة بين الحروف الصغيرة والكبيرة مما استعمله افلاطون نفسه في حوار « الجمهورية »] . (المترجم)

وقد وضع في سلم المعرفة الانسانية علمين جديدين هما علم الاخلاق الاجتماعية والديناميكا الاجتماعية وجعلهما في أعلى الدرجات ؛ ومن هذه الزاوية الاجتماعية يهاجم كومت الاتجاه السيكولوجي في عصره .

ومن القواعد الاساسية في فلسفته قوله : إن منهجنا لدراسة الانسان يجب ان يكون ، في الحقيقة ، ذاتياً ، ولكن لا يمكن ان يكون فردياً ، لأن الموضوع الذي نريد ان نعرفه ليس هو الوعي الفردي ، وانما هو الموضوع العام . ولو سمينا هذا الموضوع باسم « انسانية » فلنؤكد اننا يجب ان لا نفسر الانسانية بالانسان وانما نفسر الانسان بالانسانية . ولا بد اذن للمشكلة من ان يعاد تقريرها وفحصها ومن ان توضع على قاعدة أثبت واوسع ، وقد اكتشفنا هذه القاعدة في الفكر الاجتماعي والتاريخي . ومن ثم يقول كومت : « لكي تعرف نفسك اعرف التاريخ » . ومن ثمّ فان السيكولوجيا التاريخية تكمل كلّ الصور السابقة من السيكولوجيا الفردية وتخلفها في مكانها . وقد كتب كومت في احدى رسائله يقول : « اذا اعتبرنا الملاحظات التي قيدت عن العقل في ذاتها وبالاستنتاج العقلي ، وجدناها محض أوهام ، فكل ما نسميه منطقاً وميتافيزيقا وايديولوجيا انما هو وهمٌ متراخٍ وحلم ، حين لا يكون سخفاً »[1] .

وفي كتاب كومت : « اتجاه الفلسفة الوضعية » نستطيع ان نتتبع خطوة إثر خطوة ، الانتقال الذي تم اثناء القرن التاسع عشر ، في المثل العليا المنهجية . فقد بدأ كومت عالماً يوجه اهتمامه كله الى المشكلات الرياضية والفيزيائية والكيماوية ؛ ويبدأ سلَّمُ المعرفة الانسانية لديه بعلم الفلك ويتدرج

---

١ ـ كومت : رسائل الى فالا : ٨٩ ، منقولة عن لفي برول : فلسفة اوغست كومت ؛ وانظر تفصيلات اخرى في كتاب برول المذكور ، الترجمة الانجليزية (نيويورك ولندن ١٩٠٣) ص : ٢٤٧ وما بعدها .

صعوداً الى الرياضيات فالفيزياء فالكيمياء فالبيولوجيا ؛ ثم يجيء ما يشبه ان يكون عكساً مفاجئاً لهذا الترتيب ، اذ يرى كومت أننا كلما اقتربنا من العالم الانساني أصبحت مبادىء الرياضيات والعلوم الطبيعية غير كافية ، وإن لم تكن عاجزة في الميدان . والظواهر الاجتماعية تخضع لنفس القواعد التي تخضع لها الظواهر الطبيعية وان كانت الاولى ذات طابع مختلف واكثر تعقيداً . واذن يجب ان لا نكتفي في تفسيرها بمصطلح الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا . يقول كومت : « في كل الظواهر الاجتماعية نلحظ عمل القوانين الفيزيولوجية الموجودة لدى الفرد ، ونلحظ ايضاً شيئاً يعدّل من نتائجها وينتمي الى تأثير الافراد ، واحدهم في الآخر - وهو شيء معقد في حال الجنس البشري من جراء تأثير الاجيال السالفة في الخالفة . وهذا يوضح لم يجب ان يصدر علم الاجتماع من ذلك الذي يتعلق بحياة الفرد . ومن الناحية الاخرى ليس لنا ان نظن كما يفعل بعض الفيزيولوجيين البارزين بأن الفيزياء الاجتماعية ليست إلا ملحقاً تابعاً للفيزيولوجيا ، فالظواهر في الاثنتين ليست واحدة وان كانت ظواهر متجانسة . ومن الاهمية بمكان ان نبقي هذين العلمين منفصلين . ولما كانت الظروف الاجتماعية تعدّل في عمل القوانين الفيزيولوجية فان الفيزياء الاجتماعية يجب ان تكون لها مجموعة ملاحظاتها الخاصة بها »[٢] .

كومت يفصل بين الفيزيولوجيا وعلم الاجتماع

ولم يكن تلامذة كومت وأتباعه ميّالين لتقبل هذه التفرقة ، بل انكروا الفرق بين الفيزيولوجيا وعلم الاجتماع لأنهم خشوا أن يقودهم اقرارهم بالتفرقة للعودة الى الثنائية المتافيزيقية ، وكانوا يطمحون الى انشاء نظرية طبيعية خالصة عن العالم الحضاري والاجتماعي . ووجدوا من الضروري لتحقيق

تلامذة كومت ينكرون هذا الفصل

٢ ـ كومت : « اتجاه الفلسفة الوضعية » ، الترجمة الانجليزية بعنوان « الفلسفة الوضعية » من صنع هاريت مارتنو (نيويورك ١٨٥٥) المقدمة ، والفصل الثاني : ٤٥ وما بعدها .

هذه الغاية ان ينفوا ويحطموا كل الحواجز التي قد يبدو انها تفصل العالم الانساني عن عالم الحيوان ، فقد كانت نظرية التطور قد عفّت على كل الفروق ، بل حتى قبل داروين أحبط تقدم العلم الطبيعي كل المحاولات التي بذلت لايجاد تلك التفرقة ، وكان ما يزال في إمكان العالم ، في المراحل الاولى من الملاحظة التجريبية ، أن يظل حيّ الآمال في أن يجد ، في النهاية، صبغة تشريحية خاصة بالانسان .

هل من فرق بين التركيب التشريحي الانساني والحيواني

وظلّ العلماء حتى القرن الثامن عشر يقبلون بعامة النظرية التي ترى ان هناك فرقاً واضحاً ــ وأحياناً يكون من بعض الوجوه فرقاً حاداً ــ بين التركيب التشريحي لدى الانسان ، والتركيب التشريحي لدى الحيوانات الاخرى . وكان من اعظم حسنات جوته في حقل التشريح المقارن انه قاوم هذه النظرية بقوة ، وبقي على العلماء ان يظهروا التجانس نفسه لا فحسب في المبنى التشريحي والفيزيولوجي لدى الانسان بل في المبنى العقلي ايضاً ، ومن اجل هذه الغاية أصبح لزاماً ان تتركز الهجمات على الطرق القديمة من التفكير في نقطة واحدة . وكان الشيء الذي يتطلب برهاناً هو أن ما نسميه الذكاء الانساني ليس بأي حال قدرةً أصيلة معتمدة على ذاتها ؛ وكان في مقدور أشياع النظريات الطبيعية ان يفزعوا ــ من أجل البرهان ــ الى مبادىء السيكولوجيا التي أسستها المذاهب الحسية القديمة .

نظرة الطبيعيين الى الذكاء الانساني

فطوّر تين أساساً سيكولوجياً من أجل نظريته العامة عن الحضارة الانسانية في كتاب كتبه عن الذكاء الانساني[٣] . ويرى تين أن ما نسميه « السلوك الذكي » ليس مبدأً خاصاً أو ميزة للطبيعة الانسانية ، وإنما هو مظهر أكثر إرهاقاً وتعقيداً من الآلية واللاإرادية التي نجدها في كل ردود الفعل لدى الحيوان . فاذا قبلنا هذا التفسير أمكن إهمال الفرق بين الذكاء

٣ ــ « في الذكاء » ، (باريس ١٨٧٠) والكتاب في جزءين.

والغريزة ، فهو فرق في الدرجة لا في النوع . واذن يصبح « الذكاء » مصطلحاً عادم الجدوى فارغاً من المعنى من الوجهة العلمية .

عيوب النظريات الطبيعية في الذكاء

إن المظهر المدهش المتناقض في نظريات كهذه هو ذلك التباعد الصارخ بين ما تعدنا به وبين ما تقدمه لنا في الواقع . وقد كان المفكرون الذين بنوا هذه النظريات قساةً جائرين على مبادئهم المنهجية ، فلم يقنعوا بأن يتحدثوا عن الطبيعة الانسانية من خلال تجربتنا المشتركة ، لأنهم كانوا يجهدون للحصول على مثال أعلى وأسمى ، هو مثال الضبط العلمي المطلق . ولكنا إذا قارنا نتائجهم بهذا المستوى الذي أرادوا بلوغه لم نتمالك من الاحساس بخيبة أمل . إن « الغريزة » مصطلح غامض ، قد يكون له قيمة وصفية معينة ، ولكن من الواضح انه عار من كلّ قيمة توضيحية ،

الغريزة والذكاء

فاذا أرجعنا بعض فئات الظواهر العضوية او الانسانية الى غرائز معينة أساسية لم نقدم بهذا العمل قضية جديدة ؛ وكلّ ما صنعناه هو أننا أوجدنا اسماً جديداً ـ أي وضعنا سؤالا ولم نجب على سؤال . فمصطلح « غريزة » ، في خير أحواله ، يفسّر الشيء بذاته وكثيراً ما يكون ذلك غموضاً في غموض . حتى في وصف السلوك الحيواني أصبح معظم البيولوجيين ، والبيولوجيين النفسيين ، حذرين في استعمال هذا المصطلح ، وهم يحذروننا من الأغاليطَ التي ترتبط به ارتباطاً لا انفصام له . بل يحاولون أن يتجنبوا أو يهجروا « فكرة الغريزة المفعمة بالأخطاء وفكرة الذكاء البالغة البساطة » . ويصرح روبرت م . يركس في أحدث ما نشره ان مصطلحي « غريزة » و « ذكاء » قد أصبحا عتيقين ، وأن الفكرتين اللتين يعبر عنهما هذان المصطلحان في حاجة ماسة الى تحديد جديد [٤] . غير اننا لا نزال في ميدان الفلسفة الانثروبولوجية بعيدين ،

٤ ـ الشمبانزي : ١١٠

فيما يظهر ، عن مثل هذا التحديد الجديد ، ولا نزال نتقبل هذين المصطلحين في هذا الميدان بسذاجة دون تحليل نقدي . واذا استعملت فكرة الغريزة بهذه الطريقة أصبحت مثلا على ذلك الخطأ المنهجي النموذجي الذي سماه وليم جيمس : « أغلوطة السيكولوجي » ، إذ تعتبر لفظة « غريزة » — وهي التي قد تفيد في وصف السلوك الحيواني او الانساني— نوعاً من القوة الطبيعية ، ومن غريب الأمر ان الذين وقعوا في هذه الغلطة مفكرون ظلوا ، من جميع الوجوه الأخرى — آمنين من نكسات واقعية القرون الوسطى أو « سيكولوجية القابليات » . وقد كتب جون ديوي نقداً واضحاً مؤثراً حول هذا النحو من التفكير ضمّنه كتابه « الطبيعة الانسانية والسلوك الانساني » . يقول ديوي :

نقد ديوي لتحديد الغرائز

« ليس من المنهج العلمي أن نحاول تحديد الفعاليات الأصلية وقصرها على عدد محدد من فئات الغرائز ، متمايزة تمايزاً حاداً . إن التصنيف في الحقيقة مفيد وطبيعي، فالكثرة الكثيرة من الاحداث الخاصة والمتغيرة يواجهها العقل بالتحديد والتصنيف والترتيب فيضعها تحت عنوانات ويربطها في مجموعات ... ولكن حين نزعم أن مصنفاتنا ومجموعاتنا تمثل تفريقات وتجميعات ثابتة « في طبيعة الاشياء » فأنا نعوّق معالجتنا للأشياء بأكثر مما نعينها ، وعندئذ نذنب في افتراض تعاقبنا عليه الطبيعة توّاً ، إذ نغدو غير أكفاء لنمارس البحث في طرائف الطبيعة والحياة وشئونها المرهفة .... إن الاتجاه لتجاهل مهمة التمييزات والتصنيفات واعتبارها تحدّد الأشياء في ذاتها ، أغلوطة شائعة في التخصص العلمي .... وهذه النزعة التي نمت ذات يوم في العلم الطبيعي أصبحت اليوم تسيطر على كل النظريات التي تدور حول الطبيعة الانسانية . فقد قرّر بعض الدارسين أن الانسان بجموعة محددة من الغرائز الاولية تعد وتصنف ويمكن وصفها

وصفاً شاملا ، واحدة إثر واحدة . ولا يختلف أصحاب النظريات إلا في عدد هذه الغرائز وفي ترتيبها حسب الاهمية . فبعضهم يجعلهـا غريزة واحدة هي حب الذات ، ويراها ثان غريزتين همـا الذاتية والغيرية ، ويحصرها ثالث في ثلاث هي الجشع والخوف والعظمة .

أما اليوم فان الكتاب ذوي الاتجاه التجريبي يبلغون بالعـدد الخمسين والستين . ولكن الحق ان هنـاك ردود فعل معينة لكل الظروف المؤثرة المعينة على قدر مـا هنالك من زمن ، ولا تعدو هـذه القوائم بأسماء الغرائز ان تكون تصنيفات تؤدي غرضاً ما »[5] .

قصور الحدود السابقة في ماهية الانسان

« بعد ان عرضنا بايجاز مختلف المناهج التي استخدمت حتى اليوم في الاجابة على هـذا السؤال : ما الانسان ؟ نصل الى المسألة التي نحوم حولها : هل هذه المناهج كافية شاملة أو أن ثمة طريقة اخرى الى الفلسفة الانثروبولوجية ؟ هل تبقّى لدينا سبيل آخر نسلكه عدا طريق الاستبطان السيكولوجي والملاحظة والتجربة البيولوجية والبحث التاريخي ؟ لقد حاولت ان استكشف سبيلاً آخر في كتابي « فلسفة الاشكال الرمزية »[6] وليس منهج ذلك الكتاب ابداعاً اصيلاً باي حال . ولم اكتبه لألغي به الآراء والنظرات السابقة بل لأُكملها . تبـدأ فلسفة الاشكال الرمزية من فرض محول فحواه أنه إن كان هناك تعريف لطبيعة الانسان او « جوهره » فان هذا التعريف لا يفهم الا بحسبانه وظائفيـاً لا مادياً . فنحن لا نستطيع أن نحد الانسان بمبدأ فطري يؤلف جوهره المتافيزيقي ، ولا نستطيع ان نحده بقابلية يحملها في ذاته أو غريزة تؤكدهـا الملاحظة التجريبية . فان

طريق الاشكال الرمزية

حد الانسان يجب ان يدور حول وظيفته

٥ ــ جون ديوي : « الطبيعة الانسانية والسلوك الانساني » (نيويورك ، هولت وشركاه ١٩٢٢) القسم الثاني ، الفقرة : ٥ / ١٣١

٦ ــ فلسفة الاشكال الرمزية في ٣ مجلدات : المجلد الاول في اللغة ، والثاني في الاسطورة ، والثالث في علم ظواهر المعرفة .

المميز الاكبر للانسان ، أي علامته الفارقة ، ليست هي طبيعته المتـافيزيقية او المادية وانما هي عمله ؛ وهذا العمل ، اعني جهاز الفعاليات الانسانية ، هو الذي يحدد دائرة « الانسانية » ويختمها . وتمثل اللغة والاسطورة والدين والفن والعلم قطاعات متنوعة في هذه الدائرة . اذن فان « فلسفة الانسان » عنـدئذ هي الفلسفة التي تمنحنا بصراً نافـذاً في تركيب كل واحدة من هذه الفعاليات الانسانية ، وتمكننا في الوقت نفسه من فهمها في شكلهـا العضوي . وليست اللغة والفن والاسطورة والدين ، في الحقيقة ، موجودات خلقت منعزلة او كونت عرضاً ، وانما هي مرتبطة معـاً برباط مشترك ، إلا ان هذه الرابطة ليست رابطة مادية جوهرية Vinculum Substantiale كما كانت تتصور وتوصف في فكر القرون الوسطى ، وانما هي رابطة وظيفية Vinculum Functionale ، والشيء الذي يجب ان نتغلغل في البحث عنه هو الوظيفة الاساسية التي يؤديها الكلام والاسطورة والفن والدين — فنتطلبها بعيداً وراء أشكالها ومنطوقاتها التي لا تحصر ، وهذا بالتالي هو ما يجب ان نتتبعه عوداً حتى نبلغ به أصلاً مشتركاً .

الاستعانـة بالمصطلـح النفسي

ومن الواضح أننا في تأدية هذه المهمة لا نستطيع ان نهمل أي مصدر ممكن من مصادر المعرفة ، بل علينا ان نتفحص كل الشواهد التجريبيـة المتيسرة ونفيد من كل مناهج الاستبطان والملاحظات البيولوجية والبحث التاريخي ، فهذه الأساليب القديمة لن تُقْصَى وإنما ستتحول الى مركز فكري جديد ، ومن ثم تُرَى من زاوية جديـدة . وانا لنحسّ ونحن نصف بنـاء اللغة والاسطورة والدين والفن والعلم أننا بحاجة دائمـة الى المصطلح النفسيّ ، ذلك لأننا سنتحدث عن « الشعور » الديني و « الخيال » الفني أو الاسطوري والفكر المنطقي او العقلي ، ولا نستطيـع أن ندخل هذه العوالم جميعاً دون منهج نفسي رصين . فسيكولوجية الاطفال مثلاً

ليضيع في حشد لا حصر له من الحقائق المبعثرة إن لم يكن له خطة بنائية عامة ، يمكنه بوساطة منها ان يصنف تلك الحقائق وينظمها ويرتبها . وقد قدم هينريش فلفلن مثل هذه الخطة في تاريخ الفن . ويؤكد فلفلن ان مؤرخ الفن قد يكون عاجزاً عن ان يشخص فن الحقب المختلفة ، أو فن الفنانين المختلفين ، إن لم تكن لديه « مقولات » أساسية في الوصف الفني ، وهو واجد هذه المقولات اذا هو درس الاشكال والامكانات المختلفة من التعبير الفني وقام بتحليلها . وهذه الامكانات قابلة للتحديد بل قد نردها الى بضع امكانات . وبوحي من هذه النظرة قدم فلفلن وصفه المشهور للاتجاه الكلاسيكي والباروقي في الفن . ولم يستعمل هذين المصطلحين اسمين على مرحلتين تاريخيتين محددتين وانما اراد ان يبين بهما نماذج بنائية عامة غير مقصورة على عصر معين . يقول فلفلن في خاتمة كتابه « مبادىء تاريخ الفن » : « لم يكن الذي يراد تحليله هو فن القرنين السادس عشر والسابع عشر وانما الخطة العامة والامكانات الخالقة المنظورة التي عاش فيها الفن في ذينك القرنين . ولكي نوضح هذا نستطيع بطبيعة الحال ان نكتفي بالعودة الى اعمال فنية بأعيانها ، ولكن كل ما قيل عن روفائيل وتيتيان ورمبراندت وفلاسكيز انما قصد به أن يوضح ويفسر المجرى العام للاشياء ... كل شيء انتقال ، ومن العسير أن تجيب امرءاً يعتبر التاريخ تياراً لا ينتهي ، اما نحن ، فان الاحتفاظ الفكري بالذات يتطلب ان نصنف لانهائية الأحداث بالنظر الى بضع نتائج »[8] .

انموذج من دراسة فلفلن لتاريخ الفن

ضرورة المقولات الاساسية

واذا كان عالم اللغة ومؤرخ الفن يحتاجان الى مقولات بنائية أساسية

٨ ــ فلفلن : « مبادىء تاريخ الفن » وقد قام بترجمته الى الانكليزية م. د. هوتنجر (لندن ، ج . بل واولاده ١٩٣٢) : ٢٢٦ وما تلاها .

ستيسر لنا مسارب قيمة لدراسة التطوّر العام في الكلام الانساني ؛ وربما كان العون الذي نستمده من دراسة علم الاجتماع العام أبلغ قيمة ، إذ لا نستطيع ان نفهم شكل الفكر الاسطوري البدائي دون ان نتعرف الى أشكال المجتمع البدائي . وأهم من هذين العلمين ايضاً استعمالنا المناهج التاريخية ، لأن الاسئلة التي تدور حول ماهية اللغة والاسطورة والدين لا يجاب عليها دون دراسة تتغلغل في تطورها التاريخي .

الكشف عن اصول المبنى الواحد من الاشكال الرمزية

وهب أننا تمكنا من الاجابة على كل هذه الاسئلة النفسية والاجتماعية والتاريخية ، فاننا ، مع ذلك ، ما نزال على حدود العالم « الانساني » الصحيح ، لم نتجاوز عتبته بعد . نعم إن كل الاعمال الانسانية تنشأ في ظروف تاريخية واجتماعية ولكنا لن نفهم هذه الظروف الخاصة إلا إن استطعنا السيطرة على المبادىء البنائية العامة التي تقع في أساس تلك الاعمال . وحين ندرس اللغة والفن والاسطورة فان مشكلة المعنى تتقدم لدينا على مشكلة التطور التاريخي ، وفي هذا المقام نستطيع ان نتعرف الى تغير بطيء مستمر في الافكار المنهجية لدى العلم التجريبي وفي مثله العليا . فمثلاً كانت الفكرة المقبولة في العلوم اللغوية – على مدى زمن طويل – أن تاريخ اللغة يشمل كل ميدان الدراسات اللغوية ، وقد ترك هذا الاعتقاد طابعه على كل تطور اللغويات خلال القرن التاسع عشر ، أما اليوم فقد تخلى الناس عن هذه النظرة المتحيزة وطرحوها .

اهمية التحليل الوصفي لدراسة الحضارة

ومعظم الباحثين يدركون ضرورة المناهج المستقلة في التحليل الوصفي[٧] ، لأننا لا نأمل في ان نقيس عمق فرع معين من فروع الانسانية إلا ان كان ذلك القياس مسبوقاً بتحليل وصفي . وعلى هذا يجب ان تتقدم هذه النظرة البنائية في الحضارة على النظرة التاريخية ، بل إن التاريخ نفسه

٧ – انظر الفصل الثامن من هذا الكتاب .

يستدعيها « الاحتفاظ الفكري بالذات » فان الوصف الفلسفي للمدنية الانسانية أشد احتياجاً الى مثل تلك المقولات . فالفلسفة لا تستطيع ان تكتفي بتحليل صور فردية من الحضارة الانسانية وإنما تفتش عن نظرة تركيبية عامة تشمل تلك الاشكال الفردية جميعاً ، ولكن أليست هذه النظرة الشاملة مهمةً مستحيلة ـ أليست محضَ أوهام ؟ إننا في التجربة الانسانية لا نجد الفعاليات المختلفة التي تؤلف عالم الحضارة قائمة في انسجام ، بل على العكس ، نجد كفاحاً دائماً بين القوى المتنوعة المتصارعة ، فالفكر العلمي يناقض الفكر الاسطوري ويبطله ، والدين في أعلى اشكاله النظرية وفي التطور الاخلاقي مضطر الى أن يدافع عن نقاء مثله الأعلى ضد الأوهام والتخيلات المسرفة في الاسطورة والفن . وهكذا تبدو الوحدة والانسجام في الحضارة الانسانية شيئاً أعلى قليلاً من « خدعة ظاهرها التقوى » pium desiderium ، يعوقها دائماً الاتجاه الواقعي للأحداث .

الوحدة في العمل الذي تحققه الفعاليات

لكنا هنا يجب أن نميز ، تمييزاً حاداً ، بين وجهتي نظر إحداهما مادية والأخرى صورية : لا ريب في أن الحضارة الانسانية منقسمة في فعاليات متنوعة تتجه اتجاهات مختلفة وتسعى الى غايات مختلفة ؛ فاذا اكتفينا بتأمل نتائج هذه الفعاليات ـ كالأمور التي تخلقها الاسطورة والشعائر الدينية والمعتقدات والأعمال الفنية والنظريات العلمية ـ بدا من المستحيل أن نردها الى « مقام » مشترك . ولكن التركيب الفلسفي يعني أمراً مختلفاً ، ففي مثل ذلك التركيب لا نسعى الى وحدة النتائج بل الى **وحدة العمل** ، لا وحدة المنتجات بل وحدة العملية الخلاّقة . فاذا كان لكلمة « انسانية » أي معنى فانها تعني أن صورها المتنوعة تعمل من أجل غاية مشتركة على ما بينها من اختلاف وتضاد ، ومن بعد لا بد أن يوجد مظهر بارز أو طابع عام تتفق فيه جميعاً وتنسجم ، فاذا استطعنا ان نعين هذا الطابع

تجمعت الاسئلة المتفرقة وأصبحت جميعاً في بؤرة فكرية .

وقد ألمعت من قبل الى أن تنظيم الحقائق المتصلة بالحضارة الانسانية ماض في سبيله في بعض العلوم ــ في علوم اللغة والدراســة المقارنة في الأسطورة والدين وتاريخ الفن . وتحاول كل هذه العلوم أن توجد لنفسها مبادىء معينة أي « مقولات » محددة لكي تستطيع أن تنظم بها ظواهر الدين والفن واللغة . ولولا هذا التركيب الذي وصلت اليه العلوم نفسها من قبل لما استطاعت الفلسفة أن تجد لها نقطة بدء ؛ غير ان الفلسفة لا تستطيع أيضاً ان تقف عند هذا الحد بل عليها ان تسعى لتحقق مقداراً اعظم من التركيز والتكثيف ؛ **على الفكر الفلسفي ان يستكشف وحدة العمل** في ذلك التنوع والتكثر غير المحصور في الصور الاسطورية والعقائد الدينية والاشكال اللغوية والآثار الفنية ، وهذه الوحــدة هي التي تمسك هذه المُوْجَدَات معاً . واليوم تعد الاسطورة والدين والفن واللغــة بل والعلم نفسه صوراً متنوعة كثيرة لموضوع واحد ، ومهمة الفلسفة أن تجعل هذا الموضوع مسموعاً مفهوماً .

مهمة الفلسفة في هذا المقا

- ٧ -

الأسطورة والدين

الاسطورة والدين ــ بين ظواهر الحضارة الانسانية كلها ــ من أشد تلك الظواهر استعصاءً على التحليل المنطقي . وتتبدى الاسطورة للنظرة الاولى فوضى محضاً أو كتلة لا شكل لها من الافكار المبعثرة ولذلك يبدو البحث عن « أسباب » تلك الافكار عبثاً لا غناء فيه ، واذا كان ثمة ما يميز الاسطورة فذلك هو انها « بلا ضبط أو ربط » . أما الفكر الديني فليس هو بالضرورة ضداً للفكر الفلسفي ، وقد كان من المهمات الاولى لدى الفلسفة في القرون الوسطى أن تعين الصلة الحقة بين هذين الشكلين من أشكال الفكر ، وقد بدا لمفكري تلك القرون ان المسألة حلت ، فقال توما الاكويني : ان الحقيقة الدينية فوق الطبيعي وفوق المعقول الا انها ليست حقيقة لا عقلية ، وبالعقل وحده لا نستطيع ان نتغلغل في خفايا العقيدة ، إلا أن تلك الخفايا لا تعارض العقل بل تتمه وتكمله .

الفرق الظاهر بين الاسطورة والدين

التوفيق بين الدين الفلسفة

وعلى الرغم من هذا فقد وجد دائماً مفكرون دينيون متعمقون اعترضوا

على كل هذه المحاولات التي كانت ترمي الى التوفيق بين هاتين القوتين المتقابلتين، فاعتنقوا أفكاراً اكثر ثورية وأبعد عن تحقيق التوفيق، منهم ترتليان • الذي لم تفقد قولته : « أنا أؤمن به لانه سخيف »
Credo quia absurdum

الثورة على التوفيق بين الدين والفلسفة

قوتها، ومنهم بسكال الذي صرح ان الغموض والابهام هما عنصرا الدين وان الاله الحق، إله الدين المسيحي، يظل دائماً « إله غيب » ـ خفياً لا يظهر[1]. ووصف كيركجرد الحياة الدينية بانها « التناقض » العظيم، وهو يرى ان السعي لتقليل هذا التناقض يعني نفي الحياة الدينية وتحطيمها، وان الدين يظل لغزاً لا بالمعنى النظري فحسب وإنما بالمعنى الاخلاقي أيضاً. فهو مليء بالمتضاربات النظرية والمتناقضات الاخلاقية، وهو يعدنا بالاتحاد مع الطبيعة ومع الآدميين الآخرين ومع قوى الغيب ومع الآلهة نفسها الا ان تأثيره يجيء ضد هذا كله ؛ إذ يصبح في شكله المحسوس مصدر كل الانقسامات العميقة والعراكات المتهوسة بين الناس. ويزعم الدين انه حاز الحقيقة المطلقة إلا ان تاريخه تاريخ اخطاء وضلالات، وهو يعدنا بعالم آخر بعيد جداً عن حدود تجربتنا الانسانية ثم يظل إنسانياً خالصاً في طابعه.

كيركجرد والتناقض الديني

وحالما نقرر ان نغير زاوية النظر تبدو المشكلة في « بُعْد » جديد، ولننتقل بها من الوضع المتافيزيقي او اللاهوتي الى وضعها أمام فلسفة الحضارة الانسانية، فماذا نرى ؟ نرى ان فلسفة الحضارة الانسانية لا تلقي نفس السؤال الذي كانت تلقيه المتافيزيقا واللاهوت لأنها لا تبحث في الموضوع وانما تبحث في صورة الخيال الأسطوري والفكر الديني، ذلك لأن

النظر في الموضوع من زاوية فلسفة الحضارة

• [كوينتس سبتيميوس ترتليانوس أحد آباء الكنيسة اللاتينية (١٦٠-٢٣٠ (؟))] (المترجم).
١ ـ انظر الفصل الاول ص : ٤٤ وما بعدها .

الموضوعات والدوافع في الفكر الاسطوري لا يستطاع حصرها ، واذا اقتربنا من العالم الاسطوري من هذه الناحية بقي ذلك العالم : ــ كما قال ملتون ــ

« محيطاً مظلماً لا يحد

بلا تخم ٍ ولا بُعْد ، حيث الطول والارتفـاع والاتساع ،

وحيث الزمان والمكان جميعاً الى ضياع ».

وليست ثمة ظاهرة طبيعية أو ظاهرة من ظواهر الحياة الانسانية تأبى تفسيراً اسطورياً أو لا تستدعي مثل ذلك التفسير . وكل المحـاولات التي بذلتها مذاهب الميثولوجيا المقارنة ــ على اختلافها ــ لتوحيد الافـكار الاسطورية ، أي لردّها الى نموذج موحد ، قد قُدر لها ان تنتهي الى الاخفاق الذريع . لكن على الرغم من هـذا التنوع والاختـلاف في المنتجات الاسطورية فان وظيفة خلق الاسطورة لا تفتقر الى تجانس حقيقي. وكثيراً ما دهش الانثروبولوجيون والاثنولوجيون اذ وجدوا نفس الافكار الأولية منتشرة في العالم كله في ظروف اجتماعية وحضارية مختلفة . وهذا الشيء نفسه يصدق على تاريخ الدين ، فأنت تجد جوامع الايمان والعقائد الجازمة والهيئات الكلاميـة منهمكةً في كفاح ٍ لا ينتهي . حتى المثـل الاخلاقية في الأديان المختلفة تتباعد تباعداً لا يرجى فيه توفيق والتـئام .

من وحدة الاساطير

ومع ذلك فان هـذا كله لا يؤثر في شكل الشعور الديني وفي الوحـدة الداخلية للفكر الديني [٢] . وتتغير الرموز الدينية تغيراً مستمراً ولكن المبدأ الذي تقوم عليه تلك الرموز أعني الفعالية الرمزية لا يدركهـا تغير : « واحدٌ هو الدين وان تعددت الشعائر » una est religio in rituum varietate.

الوحـدة الحقيقيـة في الأديان

ومهما يكن من شيء فان وضع « نظريـة » للأسطورة أمر مثقـل

٢ ــ قدم أرشيبالد ألان بومان وصفاً ممتازاً لهذه الوحدة الداخلية في كتابـه : « دراسات في فلسفة الدين » ــ في مجلدين ــ (لندن ١٩٣٨) .

بالصعوبات منذ البداية ، لأن الاسطورة « لا نظرية » في معناها وجوهرها وهي تتحدى مقولاتنا الفكرية الأساسية ، ومنطقُها ـ إن كان لها منطق ـ لا ينقاس بكل أفكارنا عن الحقيقة التجريبية أو العلمية . إلا أن الفلسفة لا تقبل هذه القسمة ، فقد اقتنعت أن المُوْجَدَات التي توجدها وظيفة خلق الاسطورة تحتوي « معنى » فلسفياً مفهوماً : ولا بدّ . وإذا كانت الاسطورة تخبىء هذا المعنى تحت كل أنواع الصور والرموز فمهمة الفلسفة أن ترفع تلك الحجب عن ذلك المعنى ، ومنـذ أيام الرواقيين طوّرت الفلسفة وسيلةً خاصة جيدة الإحكام من النفسير التمثيلي allegorical ،وكانت هذه الوسيلة تعد ـ على مدى عدة قرون ـ السبيلَ الوحيد الممكن الى ارتياد العالم الاسطوري ، وقد سادت هـذه الوسيلة في القرون الوسطى وظلت تحتفظ بكل قوتها عند بداية العصور الحديثة . وقد كتب بيكون رسالة مفردة في « حكمة القدماء » أظهر فيها حذقـاً عظيماً في تفسير الميثولوجيا القديمة .

محاولة الكشف عن معنى الاسطورة

التفسير التمثيلي للأساطير

ولو درسنا هذه الرسالة لابتسمنا استخفافاً بهذه التفسيرات التمثيلية التي تبدو لعيني القارىء الحديث غاية في السذاجة . ومع هـذا فان مناهجنا الحديثة الممحصة المتذرعة بالتأنق والاتقان عرضةٌ لمثل ذلك الاعتراض ، الى حدّ كبير ، لان « تفسيرها » لتلك الظواهر الاسطورية يغـدو في النهاية إنكاراً تاماً لتلك الظواهر . وعلى ذلك يبدو العالم الاسطوري عالماً مصطنعاً ، صوراً مزوّرةً عن أصل ، وبدلاً من أن يكون اعتقـاداً يصبح دعوى اعتقاد . إنما الذي يميز هذه المناهج الحديثة من التفسيرات التمثيلية القديمة أنها لم تعد تعتبر الاسطورة محضَ ابتداع تمّ من أجـل غاية معينة . بل تقول مناهجنا الحديثة إن الاسطورة مبتدعة ، وتزيد الى هذا أن ابتداعها تمّ لا شعورياً .

مناهجنا الحديثة في تفسير الأسطورة

أي لم يكن العقل البدائي واعيـاً بمعنى ما يخلقه ، وعلينا نحن ، على تحليلنا العلمي ان يكشف النقاب عن ذلك المعنى أي أن يعثر على الوجه المحتجب وراء ما لا يحصى من الاقنعـة . وقد يتخذ هذا التحليـل له وجهتين فيذهب في منهج موضوعي او ذاتي . فاذا اختار الاول حاول أن يصنف موضوعات الفكر الاسطوري ، واذا اختار الثاني حـاول ان يصنف الدوافع . وكلما اتجهت نظريةٌ في هذا النوع من التبسيط بدت أكمل ، فاذا وفقت في النهاية الى استكشاف « موضوع » واحـد او « دافع » واحد كانت قد بلغت غايتها وأدّت واجبها . وقد حاول علم الاجناس الحديث وعلم النفس الحديث كلتا هاتين الطريقتين ، كما ان كثيراً من المذاهب الاثنولوجية والانثروبولوجية بدأ بهذا الافتراض : اولاً وقبل كل شيء آخر لا بد من البحث عن مركز موضوعي للعالم الاسطوري . يقول مالينووسكي : « يعتقد كتّاب هذا المذهب ان كل اسطورة تحتوي ظاهرة طبيعية هي لبّها او حقيقتها القصوى ، ولكنها نسجت نسجـاً محكماً في قالب حكاية حتى تكاد تلك الظاهرة تحتجب فيها او تنطمس . ولا يتفق هؤلاء الدارسون كثيراً على نوع الظاهرة الطبيعيـة التي تقبع في قاعدة اكثر المنتوجات الميثولوجية ، فهناك دارسون « قمرتهم » فكرتهم تماماً فقالوا ان الظاهرة هي القمر - حتى انهم لا يقرون بأي ظـاهرة اخرى لتفسير تلك الحكايات البدائية سوى ذلك الكوكب الليلي المطلّ على الارض؛ وآخرون ... يعتبرون الشمس الموضوع الوحيد الذي نسج البدائي حكاياته الرمزية حوله . ثم هنالك المنحازون الى علم الانواء والتقلبات الجوية وهم يعتبرون الريح والطقس وألوان السماوات جوهر الاسطورة . كل حزب بما لديهم فرحون ، بل إن بعضهم ليقاتل بعنف دفاعاً عن كوكبه المفضل او عن مبدأه . وآخرون أصحاب مزاج توفيقي مستعدون ليوافقوا على

طريقتـان لتحليـل الاسـاطير

اختـلاف المذاهب في تفسـير الاسـطورة

ان الرجل البدائي قد قطّر شرابه الاسطوري من الكواكب السماوية جمعاء »[٣] .

ويرى فرويد في نظريته النفسية عن الاسطورة ان كلّ صورها انواع واقنعة لشيء واحد ـ هو الجنس . ولا حاجة بنا هنا للدخول في تفصيلات هذه النظريات ، فهما تختلف في محتوياتها فانها جميعاً تدلنا على نزعة منهجية واحدة ـ فهي جميعاً تأمل في ان تجعلنا نفهم العالم الاسطوري بعملية اختزال فكري ، ولكن لا تستطيع واحدة منها ان تبلغ هدفها دون ان تظل دائماً تقصّر الحقائق أو تمطها من أجل ان تُكْسِبَ النظريةَ كلاً متجانساً .

غاية المذاهب المختلفة في تفسير الاسطورة

وتضم الاسطورة عنصراً نظرياً وعنصراً من الخلق الفني . واول ما يلفت انتباهنا فيها قرابتها الوثيقة بالشعر . ولقد قيل : « الاسطورة القديمة هي « الكمية » التي تطور منها الشعر الحديث في بطء بعمليات يسميها علماء التطور : التمايز والتخصص . وعَقْلُ مُوجِدِ الاسطورة أنموذج أعلى ، وعقل الشاعر .. ما يزال في الاساس صانع أساطير »[٤].

الصلة بين الاسطورة والشعر

وعلى الرغم من رابطة المولد هذه فانا لا نخطىء في ادراك فرق نوعي بين الاسطورة والفن ، ومفتاح هذا موجود في قول كانت : إن التأمل الجمالي « لا يهتم ابداً بوجود الشيء موضوعِ التأمل أو بعدم وجوده » . وهذا النوع من عدم الاهتمام غريبٌ على طبيعة الخيال الاسطوري تماماً . ففي الخيال الاسطوري نجد ضمناً ـ وعلى وجه دائم ـ « اعتقاداً » ، ولولا هذا الاعتقاد في واقعية الموضوع الاسطوري لفقدت الاسطورة

الفرق بين الاسطورة والفن

---

٣ ـ مالينووسكي : «الاسطورة في سيكولوجيا البدائيين» (نيويورك ، نورتن ١٩٢٦) ص : ١٢ وما يليها .

٤ ـ ف . س . برسكوت : «الشعر والاسطورة» (نيويورك ، مكميلان ١٩٢٧) ص : ١٠

اساسها ، وبهـذا الشرط الضروري الجوهري نجدنا نذهب الى الطرف المقابل ، لكي نقارن بين الفكر العلمي والفكر الاسطوري . فان هذه المقارنة، في هـذا المقام ، أمر ممكن بل ضروري . حتماً لا يسير الفكران في طرق واحدة غير انهما يبحثان ، فيما يبدو ، عن شيء واحد هو الحقيقة، وقد اكد هـذه العلاقة فيما بينهما السير جيمس فريزر في دراساته الانثروبولوجية ، فهو الذي بسط الفكرة القائلة بان ليس ثمة من حدود فاصلة تفرق فن السحر من أساليب الفكر العلمي ، وانه مهما يكن السحر خيالياً وهمياً في وسائله فانه علمي في غايته ، بل ان السحر من الناحية النظرية علم وان كان من الناحية العلمية علماً خادعاً مزيفاً ـ اذ السحر نفسه يناظر ويعمل على اساس من هذا الافتراض : تتلو الحادثة اختها في الطبيعة ضرورة ودون تغيير من غير ان تتدخل فيها قوة روحية أو شخصية . فالاعتقاد الموجود هنا هو : « لا يتعين اتجاه الطبيعة بعواطف الكائنات الآدمية وأهوائها وانما يتعين بقوانين ثابتة لا تتغير ، تعمل على نحو آلي » . من ثم كان السحر عقيدة ضمنية في نظام الطبيعة ووحدتها ، ولكنها الى ذلك عقيدة ثابتة واقعية[٥] . غير ان هذه النظرية التي بسطها فريزر لا تقف في وجه الامتحان النقدي ، ويبدو ان الانثروبولوجيا الحديثة تخلت ـ كلية ـ عن آراء فريزر[٦] . ومن المسلم به اليوم بوجه عام ان لا يعتبر السحر والاسطورة عنصرين كاشفين عن العلل أو موضحين ، فتلك فكرة اصبحت تبدو قاصرة غير ملائمة . ونحن لا نستطيع ان نرد

مقارنة بين الفكر الاسطوري والعلمي

نظرية فريزر في السحر

٥ ـ راجع فريزر : « فن السحر وتطور الملوك » ، الجزء الاول من كتاب « الغصن الذهبي » (الطبعة الثانية ، مكميلان ١٩٠٠) الصفحات ٦١ ، ٢٢٠ وما بعدها .

٦ ـ اذا شئت نقداً لفكرة فريزر فراجع ر. ر. ماريت : « عتبة الدين » (الطبعة الثانية ، لندن ، مثوين ١٩١٤) ص ٤٧ وما يتلوها و١٧٧ وما يتلوها .

الاسطورة الى عناصر معينة ثابتة ولذلك فعلينا ان نحاول استجلاءها في حياتها الداخلية، في تنقلها وتنوعها، في مبدأها الدينامي.

ومن السهل ان نصف هذا المبدأ اذا نحن تقدمنا الى المشكلة من زاوية أخرى: للاسطورة وجهان، فهي من ناحية ترينا مبنىً فكرياً ومن الناحية الأخرى ترينا مبنى حسيّاً، لكنها ليست كتلةً من الأفكار المضطربة المبعثرة وإنما تعتمد على شكل محدد من الادراك الحسيّ. فلو أن الاسطورة لم «تدرِكْ» العالم بطريقة مختلفة لما استطاعت أن تحكم عليه أو أن تفسره بطريقتها الخاصة، وإذن فعلينا أن ننزل الى هذه الطبقة العميقة من الادراك الحسيّ لكي نفهم طبيعة الفكر الأسطوري، والذي يهمنا في الفكر التجريبي هو ملامح تجربتنا الحسيّة ـ وهي ملامح ثابتة ـ فهنا نميز دائماً بين ما هو جوهري وما هو عارض، بين ما هو ضروري وما هو ممكن، بين ما هو ثابت وما هو متغير، وبهذا التمييز نصل الى فكرة عن عالم مكوّن من مواد مادية يتمتع بخصائص ثابتة محددة. إلا أن هذا كله يطوي في ذاته عملية تحليلية تضادّ المبنى الأساسي للادراك والفكر الأسطوري، لأن عالم الاسطورة في مرحلةٍ اشدّ سيولةً وتغيراً من عالمنا النظري ـ عالم الأشياء والخصائص، عالم الجواهر والأعراض.

تفسير جديد للاسطورة يرد على نظريات فريزر

الفرق بين مدركات الفكر التجريبي ومدركات الاسطورة

ومن أجل ان ندرك الفرق ونصفه قد نقول: إن ما تدركه الاسطورة هو الطوابع «الفراسيّة» لا الطوابع الموضوعية. وقد نحدّ الطبيعة، بمعناها التجريبي أو العلمي فنقول: «انها وجود الاشياء ما دام هذا الوجود متعيناً بقوانين طبيعية»[٧]. مثل هذه «الطبيعة» غير موجود لدى الأساطير، فعالم الأسطورة عالم درامي ـ عالم أعمال وقدرات وقوى

٧ ـ راجع كانت: «مقدمة لكل اتجاه متافيزيقي يجد»، الفقرة: ١٤.

الخصائص العاطفية في الادراك الاسطوري

متصارعة ، والاسطورة ترى هذا الاصطدام بين تلك القوى في كل ظاهرة من ظواهر الطبيعة . والادراكُ الأسطوري مفعم دائماً بهذه الخصائص العاطفية ، فكل ما يرى أو يحس محاطٌ بجو خاص – جو من الفرح أو الحزن أو العذاب والهياج والاستبشار والغمّ . في حال الاسطورة لا نستطيع ان نتحدث عن « الأشياء » باعتبارها مادةً ميتة أو هامدة ، فكل شيء ثمّة خيّر أو شرير ، صديق أو عدو ، مألوف أو غريب ، جذاب معجب أو منفر متوعد . ومن السهل أن نعيد بناء هذا الشكل الأولي من أشكال التجربة الانسانية لإنه لم يفقد قوته الأصلية ، بأية حال ، في حياة الانسان المتمدن .

واذا كنا في حال هياج عاطفي تحقق لدينا هـذا الادراك الدراميّ للأشياء جميعاً ، إذ لا تظل هـذه الاشياء في نظرنا تواجهنا بوجوهها المعروفة وانما تتغير سحنها فجأة وتصطبغ باللون الذي نلقيه عليها مـن عواطفنا ، من حبنا وبغضنا ، من خوفنا ورجائنا . وليس أبين من هذه المفارقة القائمة بين هـذا الاتجاه الأصيل في تجربتنا ، ومثال الحقيقة الذي اوجده العلم . ولقد وجهت كل جهود الفكر العلمي من أجل طمس كل أثر لذلك الاتجاه الاول . وكان على الادراك الاسطوري ان يختفي لأنّ العلم فاض بنور جديد . إلاّ ان هذا لا يعني ان المعلومات التي حصلناها من تجربتنا « الفراسية » قد تحطمت وتلاشت . نعم فقـدت كل تلكِ المعلومات كل قيمتها الموضوعية والكونيـة إلا ان قيمتها الانثروبولوجية لا تزال قائمة . فنحن في عالمنـا الانساني لا نستطيع ان ننكرها ولا نستطيع ان نفقدها بل هي تحتفظ بموضعهـا وخطرها . وفي حياتنـا الاجتماعية ، في اتصالنا اليومي بالناس ، لا نستطيع ان نطمس وجه هذه المعلومات . حتى في نظام النشوء يجيء التمييز بين الخصائص السيمائيـة

العلم في هذه النـاحيـة ثورة عـلى الاسطورة

قيمـة المعلومـات التي جـاءت عن طريق الاسطـورة وطابعهـا العـاطفي

سابقاً ـ فيا يبدو ـ للتميز بين الخصائص الحسية ، إذ يبدو ان الطفل يحسُّ بتلك الخصائص السيمائية في المراحل الاولى من تطوّره[٨] . وبما ان العلم ينتزع تجريداً من هذه الخصائص لينجز مهمته ، فهو اذن لا يستطيع طرحها ، ولذلك فانها خصائص لا تستأصل من جذورها وانما تحصر في ميدانها الخاص بها فحسب ، وهذا الحصر للخصائص الذاتية هو الذي يميز الطريقة العلمية العامة ، اذ العلم يحدّ من موضوعيتها لكنه لا يستطيع ان يحطم حقيقتها . وكل مظهر من مظاهر تجربتنا الانسانية ذو نسبة الى الحقيقة ، ففي أفكارنا العلمية نردُّ الفرق بين لَونـين ، ولنقل إنهما الاحمر والازرق ، الى فرق عدديّ ، ولكننا ان قلنا ان العدد أكثر انتساباً للحقيقة الواقعة من اللون كان هذا القول قاصراً كلّ القصور . ولكننا نعني بمثل هذا القول ان العدد أكثر « عمومية » . فالتعبير الرياضي يقدم لنا نظرة جديدة أشمل ، أي يهيىء لنا أفقاً من آفاق المعرفة أوسع وأشد انطلاقاً . ولكننا حين نرفع من شأن العدد كما فعل الفيثاغوريون ، حين نقول انه الحقيقة القصوى ، وأنه جوهر الاشياء وصورتها ، فذلك كله مغالطة متافيزيقية . فاذا اتخذنا هذا المبدأ المنهجي المنطقي أساساً لجدلنا ظهرت أدنى طبقة من تجربتنا الحسية ـ طبقة « خصائصنا الشعورية » ـ في ضوء جديد ؛ ويقع عالم إدراكاتنا الحسية او ما تسمى « الخصائص الثانوية » في موقع متوسط . فقد هجر ذلك العالم المرحلةَ الاولى النظريةَ من تجربتنا الفراسية وتغلب عليها دون ان يبلغ ذلك الشكل من التعميم الذي بلغته أفكارنا

٨ ـ راجع في هذه المسألة كتاب كاسيرر « فلسفة الاشكال الرمزية » الجزء الثالث القسم الاول ، الفصل الثاني والثالث [يقول كوفكا : ان الطفل تلفته اولا الوجوه الانسانية . ففي نصف العام الاول نجد أثر تعبيرات وجهي والديه ، اذ انه يعرف وجه امه في الشهر الثاني ، وعندما يكمل الستة شهور يميز الوجه الغاضب من الوجه المتحبب المستبشر] (المترجم).

العلمية ــ أفكارنا عن العالم المادي . ولكن لهذه المراحل الثلاث قيمتها الوظيفية المحددة . وليس فيها مرحلة وهمية ، بل كل واحدة منها ــ حسب مقاييسها ــ خطوة في طريقنا الى الحقيقة .

رأي ديوي في الخصائص الشعورية

وقد قدم جون ديوي خيرَ بيان واوضحه عن هــذه النظرية ، فيما اعتقد ، إذ كان من اول من ادركوا وأكدوا الحق النسبي لهذه الخصائص الشعورية التي تبدو بكل قوتها في الادراك الاسطوري ، وتعتبر فيه العناصر الأساسية من الحقيقة . وكان الذي اوصله الى تلك النتيجة هو ــ على وجه الدقة ــ فكرته عن مهمة الاتجاه التجريبي الاصيل . يقول ديوي :

« الاشياء ــ من وجهة تجريبية ــ مؤثرة مؤسّية جميلة مضحكة مستقرة مضطربة مريحة مزعجة فارغة جافية معزّية باهرة مخيفة ، هي كذلك من وجهها القريب وبحقها الذاتي ... وهذه الخصائص تقف في ذاتهــا على نفس المستوى الذي تقف عليــه الالوان والاصوات وخصائص اللمس والذوق والشمّ . وأي معيار يجــد هذه الثانية معلومات « صلبة » اساسية سيجد الاولى كذلك ــ اذا استعمل دون تحيز . فأي خاصية كهــذه الخصائص اساسية لها بدء ولها نهاية ، هي هي حسبما هي موجودة ، وقد ترد الى اشياء اخرى قد تعتبر نتيجة أو دلالة ، الا ان هــذا يشمل امتداداً واستعمالاً خارجيين لأنــه يأخذنا الى ما وراء تلك الخاصية في مدلولها الخصائصي المباشر . غير ان اخضاع هــذه الخصائص ، وهي حسية خطيرة ، وجعلَها عرضةً للنظر العلمي وأشكالاً صالحة للتصنيف والفهم ، يُخلّي هذه الخصائص ــ في الواقع ــ كما كانت . فما دامت هذه الخصائص موجودة لدى حامليها فلا حاجة بهم الى ان يعرفوها ... ولكن النظرة التقليدية التي ترى أن موضوع المعرفة

هو الحقيقة ، قبل كل شيء ، ادت الى هذه النتيجة وهي : ان موضوع العلم ، حقيقي ، قبل كل شيء ، من الناحية المتافيزيقية ، ومن ثمّ فان هذه الخصائص المباشرة لامتدادها من موضوع العلم خُلِّيَتْ ثَمَّةَ ذيلاً للموضوع « الحقيقي » . وبما ان وجودها لا يمكن نكرانه جمعت معاً في نطاق من الوجود النفسي ، اتُّخِذَ مضاداً لموضوع الفيزياء . وعلى حسب هذه المقدمة تتلو بالضرورة كل المشكلات المتعلقة بالعلاقة بين العقل والمادة أي المشكلات النفسية والجسمية . غيِّرْ هذه المقدمة المتافيزيقية ، أعِدْ الخصائص المباشرة الى موضعها الصحيح باعتبارها خصائص لمواقف مُتَضَمَّنة، تَبْطُلِ المشكلاتُ الراهنة ان تكون مشكلات متصلة بالمنطق والمعرفة ، وتغدو مشكلات علمية قابلة للتحديد ، أيّ تغدو مسائل عن كيف تحدث هذه الحادثة أو تلك وهي التي لها هذه الخصائص او تلك »[٩] .

مدلول الخصائص مقياس لقيمة الاسطورة وما فيها من عواطف

لذلك إذا شئنا أن نعلّلَ لعالم الافكار الاسطورية والخيال الأسطوري فيجب ألا نبدأ بنقد هذين العالمين من زاوية المثل النظرية في المعرفة والحقيقة ، بل علينا أن نأخذ خصائص التجربة الأسطورية حسب « مدلولها الخصائصي المباشر » . لأن الذي نحتاجه في هذا المقام هو تفسير الحياة الاسطورية لا تفسير أفكار ومعتقدات . والاسطورة ليست نظاماً من العقائد الجازمة وإنما تتضمن عملاً اكثر مما تتضمن صوراً وتمثيلات . وقد أخذت هذه النظرة تتزايد شيئاً فشيئاً في الانثروبولوجيا الحديثة والتاريخ الحديث للدين ، وتلك علامة على تقدم جليّ . فقد أصبح من القواعد المقبولة

٩ ـ التجربة والطبيعة : (تشيكاغو ، شركة أوبن كورت للنشر ١٩٢٥) ص : ٩٦ ، ٢٦٤ وما بعدها .

قبولاً عاماً اليوم أن الشعائر سابقة للعقيدة ، بالمعنى التاريخي والنفسي .
وحتى لو نجحنا في تحليل الأسطورة الى عناصر فكرية حاسمة ، فإنا لا نستطيع بهذه العملية التحليلية أن نقع على مبدأها الحيوي لانه دينامي لا ثابت ولا يمكن وصفه إلا من خلال العمل . فالانسان البدائي لا يعبر عن مشاعره وعواطفه برموز مجردة ، وإنما يعبر بطريقة محسوسة مباشرة ؛ ولا بدّ لنا من أن ندرس كلّ هذا التعبير من أجل أن نعي مبنى الأسطورة والدين البدائي .

مدرسة علم الاجتماع الفرنسية وتعليل الأسطورة

ومن أوضح النظريات واكثرها ثباتاً عن هذا المبنى تلك النظريات التي قدمتها مدرسة علم الاجتماع الفرنسية في مؤلفات دوركهايم وتلامذته وخلفائه . يبدأ دوركهايم من المبدأ القائل باننا لا نستطيع أن نعلل للأسطورة تعليلاً مناسباً ما دمنا نفتش عن مصدرها في العالم المادي أي في حدس الظواهر الطبيعية ، ومثال الاسطورة الحق إنما هو المجتمع لا الطبيعة فكل دوافعها الأساسية انعكاسات للحياة الاجتماعية لدى الانسان ، وبهذه الانعكاسات تصبح الطبيعة صورة للعالم الاجتماعي فهو يعكس كل ملامحها الأساسية ونظمها ومبناها وأقسامها وتفريعاتها[١٠] .

دوركهايم

برول

وقد بلغت فكرة دوركهايم تطوّرها الكامل على يدي لفي – برول ، إلا اننا نلتقي لديه بمميز أعمّ ، فهو يصف الفكر الاسطوري بأنه « فكر ما قبل المنطق » . واذا تطلب الفكر الأسطوري عللاً لم تكن العلل التي تلبّي طلبه منطقية أو تجريبية وإنما كانت « عللاً خفيّة » . ويقول :

« تتضمن فعاليتنا اليومية ثقة كاملة غير مضطربة في ثبات القوانين الطبيعية ، إلا أن نزعة الانسان البدائي مختلفة عن ذلك

١٠ – انظر دوركهايم : «الاشكال الأولية للحياة الدينية» (باريس ١٩١٢) والترجمة الانجليزية (نيويورك ١٩١٥) .

أشد اختــلاف . إذ تظهر له الطبيعــة التي يعيش في وسطها تحت مظهر مختلف جداً ، فكل الاشياء والمخلوقات فيها محتواة في شبكة من شؤون المشاركة والانكار ، وكلها شؤون خفية » .

ويرى لفي ـ برول ان هذه الصبغة الغيبية للدين البدائي تابعــة لكون تمثيلات ذلك الدين « تمثيلات جماعية » . ولا نستطيع ان نطبق عليهــا قواعد منطقنا التي وضعت من أجل غايات مختلفة ، وإذا اقتربنا من هذا الميدان أصبحت القوانين ، حتى قانون التضاد وغــيره من قوانين الفكر العقلي ، غيرَ واردة[11] .

ما لم تحمله آراء المدرسة الفرنسية

وأرى ان المدرسة الاجتماعية الفرنسية قد قدمت برهاناً كاملاً جامعاً على الجزء الاول من الفكرة ولم تفعل ذلك في الجزء الثاني . لا أحد ينازع في كون طابع الاسطورة اجتماعياً أساسياً ، ولكن القول بأن كلّ العقلية البدائية ـ بالضرورة ـ من عهد ما قبل المنطق أو أنها خفية غيبية ـ هذا القول يتعارض ـ فيما يبدو ـ مع الشواهد الانثروبولوجية والاثنولوجية . واننــا لنجد مناطق كثيرة من الحياة والحضارة البدائية تتمتع بالملامح المشهورة التي توجد في حياتنا الحضارية ؛ وما دمنا نزعم تخالفاً مطلقاً بين منطقنا ومنطق العقل البدائي ، وما دمنا نعتبر المنطقين مختلفين نوعاً متضادين أصلاً ، فليس من السهل علينا ان نعلل لذلك التشابه في الملامح الحضارية . حتى لنجد دائماً في الحياة البدائية نفسها منطقة دنيوية أو ارضية خارج المنطقة المقدسة ؛ وهناك موروث دنيوي يتألف من قواعد العرف او القانون

١١ ـ انظر لفي ـ برول : «الوظائف العقلية في المجتمعات البدائية» (باريس ١٩١٠) والترجمة الانجليزية بعنوان « كيف يفكر البدائيون » ـ (لندن ونيويورك ١٩٢٦) و « العقلية البدائية » (باريس ١٩٢٢) والترجمة الانجليزية (نيويورك ١٩٢٣) و«نفس البدائي» (باريس ١٩٢٨) والترجمة الانجليزية (نيويورك ١٩٢٨) .

يعيّن الطريقة التي تسير بها الحياة الاجتماعية . يقول مالينووسكي :

« ان القواعد التي نجـدها ها هنا مستقلة تمام الاستقلال عن السحر ، عن القداسات الغيبية ، وليست مصحوبة بأي عناصر شعائرية أو طقسية . ومن الخطأ ان نزعم ان الانسان ، في مرحلة مبكرة من مراحل التطور ، عاش في عالم مضطرب ، اختلط فيه الواقعي بغير الواقعي . والتقت فيه الغيبية بالعقل كما تختلط النقود الصحيحة والزائفة في بلدٍ فاسد النظام . وأهم نقطة - بالنسبة لنا — حول السحر والشعائر الدينية ، انها لا تتقدم لعون لانسان إلا حيث تخفق المعرفة ، والطقس الذي يقوم على أسس غيبية ينمو ايضاً من الحياة نفسها ولكنه لا يعيق ابداً جهود الانسان العملية . ويحاول الانسان في شعيرة السحر أو الدين ان يصنع المعجزات ، لا لأنه يغفل حدود قواه العقلية بل على العكس لأنه عارف بهـا تمام المعرفة . ولأتقدم خطوة اخرى فأقول : ان إدراك هذا الامر يبدو لي شيئاً لا غنى عنه ان كنا نريد ان نقيم الحقيقة القائلة بأن الدين له موضوعه الخاص، وميدانه الخاص المشروع في التطور — ذلك لا غنى عنه ان كنا نريد ان نقيم هذه الحقيقة الى الابد »[12] .

منطـق الاسطورة وعنصرها العقلي

وفي هذا الميدان نفسه ، في ميدان الدين والاسطورة المشروع لا تكون فكرة الطبيعة وفكرة الحياة الانسانية خاليتين من أي معنى عقلي . وما نسميه نحن ، من وجهة نظرنا ، لا عقلياً ، ما قبل المنطق ، غيبيـاً ، إنما هو مقدمات تبدأ منها التفسيرات الاسطورية او الدينية ، لا طريقة التفسير . فاذا قبلنا هذه المقدمات وفهمناها على وجهها الصحيح — أي إذا رأينـا

١٢ — مالينووسكي : « أسس الايمان والاخلاق » (لندن ، مطبعة جامعـة اكسفورد ١٩٣٦ نشر من أجل جامعة درهام) ص : ٣٤ .

فيها النور الذي يراه الانسان البدائي ـ فان المستنتجات المستمدة منها تكف عن ان تبدو لنا لا منطقية أو ضد المنطق . ومن المؤكد ان كل المحاولات لصبغ الاسطورة بصبغة عقلية ـ أي لعدّها تعبيراً تمثيلياً يومي الى حقيقة أخلاقية أو نظرية ـ قد اخفقت اخفاقاً تاماً[١٣] ، ذلك لان تلك المحاولات قد تجاهلت الحقائق الاساسية في التجربة الاسطورية ، فالطبقة الدنيا الواقعية في الاسطورة ليست طبقةً دنيا من الفكر وانما هي من الشعور ، والاسطورة والدين البدائي ليسا بأي حال منقطعي الصلة متنافرين ولا مجردين من المعنى والعقل . إلا ّان انسجامهما يعتمد على وحدة الشعور اكثر من اعتماده على القواعد المنطقية ، وهذه الوحدة من اقوى الدوافع وأعمقها في الفكر البدائي . وإذا شاء الفكر العلمي ان يصف الحقيقة او يشرحها كان لزاماً عليه أن يستعمل منهجه العام ، وهو منهج التصنيف والتنظيم . فالحياة مقسمة في مقاطعات متفرقة مميزة إحداها من الاخرى تميزاً حاداً ، والحدود بين ممالك النبات والحيوان والانسان ـ أي الفروق بين الانواع والسلائل والفصائل ـ فروق اساسية لا يستطاع طمسها ، الا ان العقل البدائي يتجاهلها وينكرها جميعاً ، فنظرته الى الحياة تركيبية لا تحليلية ـ الحياة لديه ليست منقسمة الى فئات وفروع فئات ، وإنما هي كلٌ مستمر لا ينقطع ولا يقبل تفرقات حاسمة صارمة ؛ وليست الحدود بين المناطق المختلفة حواجز يتعسر اجتيازها وإنما هي سيّالة متغيرة . ليس بين مناطق الحياة المتنوعة فرق محدد وليس لشيء شكل محدد ثابت لا يتغير ، وقد تحدث الاستحالة فجأة فاذا كل شيء يتحول الى كل شيء ، واذا كان للعالم الاسطوري مظهر مميز بارز ، أي قانون يحكمه ،

الحياة في الفكر البدائي كل مستمر

١٣ ـ حتى في الأدب الحديث ما نزال نجد آثاراً كثيرة لهذه المحاولة . انظر مثلا ف. لانجر « الميثولوجيا العقلية » (ليبزج ١٩١٦) .

فهو قانون الاستحالة هذا . ومع هذا نكاد لا نستطيع ان نفسر عدم ثبات العالم الاسطوري بعجز الانسان البدائي عن أن يفقه الفروق التجريبية بين الاشياء . ففي هذه الناحية كثيراً ما يتفوق المتوحش على الانسان المتمدن ، فهو قابل لادراك كثير من الملامح المميزة التي تفوت انتباهنا .

ادراك الانسان البدائي للفروق التجريبية

وكثيراً ما اثارت الصور والرسوم التي وجدت في أدنى مراحل الحضارة الانسانية ، أي فن العصر الحجري المتوسط < الباليولثي > ، إعجاباً لما فيها من صبغة طبيعية ، وهي تدل على معرفة مدهشة بكل أنواع الاشكال الحيوانية . وكل وجود الانسان البدائي يعتمد ــ في اكثره ــ على مواهبه في الملاحظة والتميز . فان كان صياداً فعليه ان يكون على معرفة بأصغر التفاصيل عن حياة الحيوان وعليه ان يميز آثار مختلف الحيوانات . وكل هذا لا يتفق مع الزعم بأن العقل البدائي ــ بلب طبيعته وجوهره ــ مضطرب غير متمايز ، وانه عقل غيبي ينتمي الى ما قبل المنطق .

ان الذي يميز العقلية البدائية هو عاطفتها العامة نحو الحياة لا منطقها ، فالانسان البدائي لا ينظر الى الطبيعة بعيني عالم طبيعي يريد ان يصنف الاشياء ليرضي لديه حب استطلاع فكرياً ، ولا يقترب منها برغبة نفعية او « تقنية » ، وليست هي لديهِ موضوعاً للمعرفة ولا ميداناً لحاجاته العملية المباشرة . نحن الذين تعودنا أن نقسم حياتنا في منطقتين : فعالية عملية واخرى نظرية ، ونحن نميل في هذه القسمة الى ان ننسى ان دون هاتين المنطقتين طبقة أدنى منهما ، اما الانسان البدائي فلا يجوز عليه هذا النسيان لان كل افكاره ومشاعره ما تزال راسخة في هذه الطبقة الدنيا الاصيلة ، ونظرته الى الطبيعة ليست نظرية او عملية وانما هي « تعاطفية » ؛ واذا أغفلنا هذه النقطة لم نستطع ان نجد السبيل الى العالم الاسطوري ، وأهم

نظرة البدائي الى الطبيعة (تعاطفية)

مظهر للاسطورة ليس اتجاهاً خاصاً للفكر او اتجاهاً خاصاً للخيال الانساني ـ الاسطورة بنت العاطفة ، وهذا المنبت العاطفي هو الذي يصبغ كل فروعها بلونـــه الخاص . والبدائي لا يفتقر بأي حال الى القدرة على ان يدرك الفروق التجريبية بين الأشياء الا ان هذه الفروق جميعاً ، في فكرته عن الطبيعة والحياة ، يطمسها لديه شعور قوي وهو اقتناع عميق بأن للحياة « وحدة » اساسية لا تنطمس ، هي التي تربط المفردات في تكثرها وتنوعها. وهو لا يعزو لنفسه مكاناً منفرداً ممتازاً في سلّم الطبيعة . ويبدو أن فكرة القرابة العاصبة بين أشكال الحياة هي مُفتَرَض عام للفكر الاسطوري. والعقائد الطوطمية من بين أكثر الملامح تميزاً للحضارة البدائية ، فالافكار الطوطمية تسيطر على كل الحياة الدينية والاجتماعية لدى أشد القبائل بدائية مثل سكان استراليا الاصليين الذين درسهم ووصفهم بعناية كل من سبنسر وجلن[١٤]. بل إننا لنجد نظاماً معقداً دقيقاً من عبادة الحيوان في دين شعوب بلغت درجة عالية في الحضارة وفي مراحل راقية من حياة ذلك الدين ؛ ولا يعدّ الانسان نفسه ، في الطوطمية ، منحدراً من نوع حيوان معين ، فحسب ، وانما هناك رابطة شاهـــدة واقعية ، ولادية ايضاً ، تصل وجوده المادي والاجتماعي بالاسلاف الطوطميين ، وفي كثير من الاحوال يحسّ ان هـــذه الرابطة هويّة له ويعبر عنها كذلك . ويقص علينا العالم الاثنولوجي كارل فون دن شتاينن أن افراداً من عشائر طوطمية في احدى القبائل الهندية اكدوا أنهم شيء واحد هم والحيوان الذي استمدوا منه أصلهم، فأعلنوا انهم هم أنفسهم حيوانات مائية أو ببغاوات حمر[١٥] . ويروي فريزر ان

وحدة الحياة لدى البدائي

شاهد من الطوطمية على ذلك

١٤ ـ انظر سير بلدوين سبنسر و ف . ج . جلن في « القبائل الاصليـــة في أواسط ستراليا ، والقبائل الشمالية في أواسط استراليا » .

١٥ ـ انظر كارل فون دن شتاينن « بين البدائيين في البرازيل الوسطى » (برلين ١٨٩٧) ، ص : ٣٠٧

الرئيس في قبيلة الديري باستراليا ، وهو ذو طوطم مؤلف من نوع من البذور ، كان شعبه يتحدث عنه انه هو النبات الذي ينتج تلك البذرة[١٦] .

ونرى من هذه الامثلة كيف ان الاعتقاد المتين بوحدة الحياة يطمس كل تلك الفروق التي تبدو من وجهة نظرنا ، شاهدةً لا تخطئها العين ولا تنطمس . ولسنا بحاجة الى ان نزعم أنّ هذه الفروق مغفلة لدى البدائي تماماً . إنه لا ينكرها بمعنىً تجريبي وانما يصرح انه لا يأخذ بها ، بمعنى ديني . والطبيعة لدى الشعور الاسطوري والديني تصبح مجتمعاً واحداً كبيراً هو « مجتمع الحياة » ، ولا يمنح الانسان في هذا المجتمع منزلة عالية وانما هو جزء منه لكنه ليس أعلى من الافراد الآخرين فيه ، بأي وجه . وتتمتع الحياة في أرفع أشكالها وأوضعها برفعة دينية واحدة . فالناس والحيوانات ، والحيوانات والنباتات ، كلها تقف في صعيد واحد . وفي المجتمعات الطوطمية نجد طوطماً نباتياً كما نجد طوطماً حيوانياً . ونجد المبدأ نفسه ـ أعني مبدأ وحدة الحياة التي لا تنفصم ـ اذا انتقلنا من المسافة الى الزمن . فهو لا يصدق فحسب في اتحاد زمن الحدوث وانما يصدق ايضاً في نظام التوالي . فأجيال الناس تكوّن سلسلة فذة لا تنقطع ، وبالتجسد تظل المراحل الاولى من الحياة محفوظة فتظهر روح الجد في طفل حديث الميلاد ، بعد ان جرى عليها التجديد وأعيد لها فتاؤها . ويمتزج الحاضر والماضي والمستقبل ، احدها في الآخر ، دون ان يكون بينها خط حاسم ، واذا الحدود بين الاجيال من بني الانسان قد أصبحت غير محققة المعالم .

زيادة بيان في وحدة الطبيعة عند البدائي

الوحدة الزمنية تتحقق بالتجسد

والشعور بوحدة حياة صلبة لا يدركها التحطيم شعور بالغ القوة ، وتبلغ به قوته ومنعته الى حدّ ان يتحدى حقيقة الموت وينكرها . فالموت في الفكر البدائي لا يعتبر أبداً ظاهرة طبيعية تخضع لقوانين عامة .

الوحدة الزمنية والموت في فكر البدائي

١٦ ـ فريزر : «محاضرات في التاريخ المبكر للملكية» (لندن ، مكميلان ١٩٠٥) ص : ١٠٩

وحدوثه عارض لا ضروري ، ويعتمد دائماً على علل فردية عرضية ، وهو من عمل الكهانة أو السحر أو من تأثير شخص ضارّ . وقد بيّن سبنسر وجلن في وصفهما للقبائل الاصليـــة باستراليا أن الفرد من تلك القبائل لا يعرف شيئاً اسمه الموت الطبيعي ، فمن مات فقد قتله بالضرورة رجل آخر وربما كان القاتل امرأة ، ولا بد من مهاجمة ذلك الرجل أو تلك المرأة عاجلاً او آجــلاً[17] . أما الموت فلم يكن دائماً موجوداً وانما جاء الى الوجود بوساطة حادثة معينة ، كعجز انسان او حادثة ما . ويرتبط كثير من الحكايات الاسطورية باصل الموت . ويبدو ان كون الانسان فانياً ، بطبيعته وجوهره ، فكرة غريبة على الفكر الديني والاسطوري البدائيين . ولذلك فهناك بهذا الاعتبار فرق لافت بين المعتقد الاسطوري في الخلود وكل الاشكال المتــأخرة من المعتقــد الفلسفي الخالص . واذا قرأنا « الفيدون » لافلاطون شعرنا بجهد الفكر الفلسفي كــله وهو يحاول ان يقدم برهاناً عن خلود النفس الانسانية واضحاً لا ينقض . اما في الفكر الاسطوري فالمسألة تختلف عن هــذا اذ يقع عبء البرهان ، هنــا ، على الجهة المقابلة ، فان كان كل شيء بحاجة الى برهــان فذلك هو حقيقة الموت لا حقيقة الخلود . ولا تقبل الاسطورة والدين البدائي أي برهان على حقيقة الموت لأنها تنكر إمكان الموت . حتى ليمكننا ، بمعنى من المعاني ، ان نفسر كل الفكر الاسطوري بأنه إنكار عنيد ثابت لظاهرة الموت . وبفضل هذا الاعتقاد بوحدة حياة لا تنقطع وباستمرار تلك الحياة كان على الاسطورة ان تزيل هذه الظاهرة من الطريق . وربما كان الدين البدائي أقوى وأشد تأكيد للحياة ، نجده في الحضارة الانسانية . يقول برستد في وصفه أقدم نصوص الاهرام : « ان النغمة الكبرى المسيطرة

الموت يحتاج برهانــاً لا الخلود

١٧ ـ سبنسر وجلن « القبائل الاصلية في اواسط استراليا » : ٤٨

فيها جميعاً هي احتجاج ثابت ، بل عاطفي ، ضدّ الموت . وقد يقال انهـــا أقدم سجل لأقدم ثورة انسانية ضد عالم الظلام والصمت الذي لم يعد منه احد . ولا ترد كلمة « موت » في نصوص الاهرام الا منفيّة او منسوبة الى عـــدو ، ولا نفتأ نسمع التأكيد الذي لا يهن بأن الاموات يحيون »[18] .

عبادة السلف وتحدي الموت

وهذا التأكيد يملأ الشعور الاجتماعي والفردي لدى الانسان البدائي . فحياة الانسان في نظره ، لا تحدها حدود من مسافة أو زمن وانما تمتد على كل دنيا الطبيعة وعلى مدى تاريخ الانسان كله . وقد بسط هربرت سبنسر الفكرة التي تقول ان عبادة السلف يجب ان تعتبر المصدر الاول الاصلي للدين ، وعلى أية حال فانها من أكبر الدوافع الدينية وأوسعها ؛ ويبدو ان قلة من الاجناس هي التي لا تمارس ، بشكل او بآخر ، نوعاً من شعائر الموت . ومن الواجبات الدينيـــة الكبرى ان يقوم الخلف بعد موت أحد ابويه بتزويده بالطعام والضروريات الاخرى لتعينه في الحال الجديدة التي وقع فيها[19] . وفي كثير من الاحوال تبدو عبادة السلف المظهرَ الوحيـــد الذي يشخّص كل الحياة الدينيـــة ويعيّنها ، ففي الصين تعد عبـــادة الاسلاف الدينَ الوحيد الذي يدين به الشعب لان دين الدولة قـــد نظم هذه العبادة وأقرّها . وهذه العبادة ــ حسبما يقول دي جروت في وصف الدين الصيني :

عبادة السلف عند الصينيين

« تدلُّ على ان روابط العائلة مع الموتى لا تنفصم ، ويظلّ

١٨ ــ جيمس هنري برستد : «تطور الدين والفكر في مصر القديمة» (نيويورك، ابناء تشارلس سكربنر ١٩١٢) ص : ٩١

١٩ ــ هناك مادة اثنولوجية خصبة توضح هذه النقطة موجودة في « عبـــادة الاسلاف » بموسوعة الدين والاخلاق ١ : ٤٢٥ وما بعدها .

الموتى يمارسون سلطتهم وحمايتهم ، منهم الارباب الحماة الطبيعيون للشعب الصيني ، وآلهتهم البيتية ، الذين يقدمون الحماية ضد الاشباح ، ويخلقون بذلك بركة ... وعبادة الاسلاف تمنح المرء حماية الفقيد من عائلته فتمنحه بذلك ثروة وفلاحاً . لذلك فان ما يملكه في الحقيقة هو ملك الموتى يظلون يعايشونه ، وتقول قوانين السلطة الابوية ان الآباء يملكون كل شيء في ايدي ابنائهم .. ومن ثمّ علينا ان نعتبر عبادة الآباء والاسلاف لبّ الحياة الدينية والاجتماعية لدى الشعب الصيني » [٢٠] .

عبادة السلف عند الرومان

تعد الصين الموطن الكلاسيكي لعبادة الاسلاف حيث نستطيع ان ندرس كل مظاهرها الاساسية ومضموناتها الخاصة . ومع ذلك فان الدوافع الدينية العامة التي تقع في أساس مذهب عبادة السلف لا تعتمد على ظروف ثقافية او اجتماعية خاصة ، وانما نجدها في بيئات حضارية متفاوتة تماماً . فاذا نظرنا الى العهود الكلاسيكية التقينا هذه الدوافع نفسها في الدين الروماني ــ وهي ايضاً تصبغ شخصية الحياة الرومانية كلها . وقد قدم فستل دي كولانج • في كتابه المشهور « الدولة القديمة » وصفاً للدين الروماني حاول ان يوضح فيه كيف ان الحياة الاجتماعية والسياسية لدى الرومان تحمل طابع عبادة أرواح الموتى < Manes > ، وظلت عبادة الاسلاف

٢٠ ــ ج . ج . م . دي جروت : دين الصينيين (نيويورك ، مكميلان ١٩١٠) ص ٦٧ ، ٨٢ . وانظر مزيداً في دي جروت « النظام الديني في الصين » (ليدن ١٨٩٢ والسنوات التالية) المجلد ٤ ــ ٦

• [فستل دي كولانج : مؤرخ فرنسي كان يرى ان تاريخ الدولة الحقيقي هو تاريخها الداخلي لا الخارجي ، ولذلك وجه همه لدراسة النظم ، وحاول في كتابه « الدولة القديمة » ان يصور موقف العقيدة وصورتها في حياة الرومان واليونان ، لاعتقاده ان الفكرة الدينية هي مانحة الحياة للمجتمع القديم ، انظر فصلا عنه للمؤلف في كتابه « مشكلة المعرفة » ــ (الترجمة الانجليزية ١٩٥٠ ص : ٣٠٩ ــ ٣٢٣] (المترجم) .

من المميزات الأساسية المسيطرة في الدين الروماني [٢١] . كذلك فان من ابرز الملامح في دين الهنود الاميركيين ، وفيه تشترك تقريباً كل القبائل العديدة من ألاسكا حتى بتاجونيا ، اعتقادهم بحياة بعد الموت مبنية على اعتقاد آخر عام من الاتصال بين أبناء البشرية وأرواح الموتى [٢٢] . وكل هذا يُري ـ على نحو واضح صحيح ـ أننا هنا إزاء خاصية أساسية في الدين البدائي لا يمكن تحويرها أو إنقاصها . ومن المستحيل ان نفهم هذا العنصر بمعناه الصحيح ان كنا نبدأ دائماً بافتراض أن كل دين يستمد اصله من الخوف ، بل علينا ان نفتش عن مصدر آخر اعمق ان شئنا ان نفهم الرابطة المشتركة التي توحّد بين ظاهرة الطوطمية وظاهرة عبادة الاسلاف . حقاً ان المقدس ، الجليل ، الالهي يحتوي دائماً عنصراً من الخوف الا انه في الوقت نفسه « غيب جذّاب » Mysterium fascinosum « و « غيبٌ رائع » Mysterium tremendum [٢٣].

تحليل صلة الخوف بنشأة العبادة

ولكنا اذا اتبعنا خطتنا العامة ـ اي حكمنا على عقلية الانسان البدائي باعماله كما نحكم عليه بتمثيلاته وعقائده ـ وجدنا ان تلك الاعمال تتضمن دافعاً اقوى مختلفاً . فحياة البدائي من جميع الجوانب وفي كل اللحظات مهددة باخطار مجهولة ، ولذلك فان القولة القديمة « اول ما خلق الله على الارض الخوف » تحتوي رجَحاناً من الصدق ، سيكولوجياً داخلياً . ولكن يبدو كأنما الانسان حتى في اول المراحل المدنية وادناها وجد قوة جديدة يقاوم بها الخوف من الموت ويتقيه عن نفسه . فوضع ازاء حقيقة الموت ثقته بوحدة حياة لا تنفصم ولا تتحطم . حتى الطوطمية تعبر عن هذا

وحدة الحياة لمقاومة الخوف من الموت

٢١ ـ فستل دي كولانج : « الدولة القديمة » ؛ ووسوا : « دين روما » (١٩٠٢) ص: ١٨٧

٢٢ ـ انظر « عبادة الاسلاف » في موسوعة الدين والاخلاق ١ : ٤٣٣

٢٣ ـ انظر رودلف اوتو : « المقدس » (جوتنجن ١٩١٢)

عنصر آخر عدا الخوف اساسي في روح التدين

الاعتقاد باشتراك الاحياء جميعاً في هيئة اجتماعية واحدة – هيئة لا بد من استبقائها وتقويتها ببذل جهود انسانيـة مستمرة ، وذلك باداء الشعائر السحرية والتعاليم الدينيـة في حزم وصرامة . ومن الحسنات الكبرى في كتاب و . روبرتسون – سمث في دين الساميين انه يؤكد هـذه النقطة . ولذلك استطاع ان يربط ظواهر الطوطمية بظواهر اخرى من الحيـاة الدينية ، وهذه الثانية تبدو للنظرة الاولى من نوع مختلف عن الاولى . حتى أجفى الخرافات واقساها تبـدو في ضوء مختلف اذا هي رئيت من هذه الزاوية . يقول روبرتسون – سمث : « بعض ملامح الوثنية القديمة في ابرز صورها واثبتها ابتداءً من طوطمية المتوحشين فصاعداً تجد تفسيرها الكافي في القرابة المادية التي تربط بين الافراد الانسانيين والافراد فوق الانسانيين المنتمين الى دين واحد وهيئة اجتماعية واحـدة ... فالرابطة الوثيقـة التي تصل الأناسي بإلاههم هي نفس الرابطة الدموية التي تعتبر في المجتمع القديم الرابطة الوحيدة بين الانسان والانسان ، وتعد المبدأ الوحيد المقدس في الواجب الاخلاقي... ومنذ أقدم الأزمنة توجه الدين – متميزاً بذلك من السحر والعرافة – الى كائنات تربطها بعبّادها القرابة والصداقة ، وقد تغضب على عبادها أحياناً ثم انها تنزع الى المسامحة إلا نحو أفراد يعادون عبادها أو أناس من نفس الجماعة كفروا بها .... فالدين بهذا المعنى ليس وليـد الخوف ، والفرق بينه وبين خوف المتوحش من الأعداء غير المنظورين ، فرق مطلق اساسي في المراحل الاولى – والمراحل المتأخرة – من التطور »[٢٤].

روبرتسون – سمث وتوضيح هـذه النقطة

وتتجه شعائر الدفن التي نجدها في كل أنحاء العالم الى هـذه النقطة

٢٤ – و . روبرتسون – سمث : محاضرات في دين الساميين (ادنبره نشر ، آ. و س. بلاك ١٨٨٩) المحاضرة : ٢ ص : ٥٣ ومـا بعدهـا ، وانظر المحاضرة : ١٠ ص : ٢٣٤ وما بعدها .

شعائر الدفن ودلالاتها

نفسها . فالخوف من الموت ــ بلا ريب ــ من اوسع الغرائز الانسانية نطاقاً واشدها تأصلا وعمقاً . ولا بدّ أن اول رد فعل ابداه الحيُّ نحو جثة الميت هو ان يتركها ويهرب منها مفزّعاً . إلا ان هذا لا يوجد إلا في حالات استثنائية قليلة ، ثم خلفه نزعـــة مضادة بعد وقت قصير وهي الرغبة في احتجاز روح الميت او استعادتها . وتدل المادة الاثنولوجية على صراع وقع بين هذين الدافعين ، وتغلب الثاني على الاول – فيما يبدو . وفي الحق اننا نجد محاولات كثيرة لمنع روح الميت من العودة الى البيت ، مـــن ذلك ان الرماد يرش خلف التابوت بعد ان يحمل الى القبر حتى تضل هامةُ الميت طريقها ، كما ان اغلاق عيني الميت قد فسر بأنـــه محاولة لحجب بصر الجثة ومنعها من رؤية الطريق التي حملت فيها الى القبر[٢٥] . هذا هو المسلك في بعض الاحوال لكن الميل المضـــاد هو الذي يسود اكثر الاحوال الاخرى . فالخالفون يجاهدون بكل قوتهم ليحتفظوا بروح الميت قريبة منهم ، وغالباً مـــا يدفنون الجثـــة في البيت الذي كان مسكناً لها حتى يظل مسكنهـــا الابـــدي ؛ وتصبح اشباح المفقودين آلهة بيتية ، وتعتمد حيـــاة العائلة وفلاحها على مساعدتها وحبها . وعند موت الاب يخاطبه ابناؤه ملحفين الرجاء الا يذهب عنهم ، وتقول اغنية اقتبسها تايلور : « لقد احببناك دائمـــاً واعززناك ، وعشنا معاً طويلا تحت سقف واحد ، مالك تهجره اليوم ؟ عد إلى بيتك فقد كنسناه ونظفناه لك ، ونحن هنا ، نحن الذين احبوك ابداً . وقد اعددنا لك الارز والماء . عد الى البيت ، عد الى البيت ، عد الينا »[٢٦] .

٢٥ ــ اذا شئت مزيـــدا من مادة اثنولوجية فراجع سير ادورد بيرنت تايلور : «الحضـــارة البدائية » (نيويورك ، هنري هولت وشركاه ١٨٧٤) الفصل : ١٤

٢٦ ــ تايلور : المصدر نفسه (الطبعة الثالثة) ٢ : ٣٢ وما بعدها .

متى تنتهي الاسطورة ويبدأ الدين

وليس ثمة من فرق جذري في هذا المجال بين الفكر الاسطوري والديني ــ كلاهما وجد أصلا في نفس الظواهر الاساسية من الحياة الانسانية، ولا نستطيع في تطور الحضارة الانسانية ان نعيّن نقطة تنتهي عندها الاسطورة ويبدأ الدين. وقد بقي الدين في كل اتجاه تاريخه مرتبطاً بالعناصر الاسطورية متواشجاً بها على نحو لا ينفصم. ومن الناحية الثانية كانت الاسطورة، في اجفى اشكالها واشدها مظاهر فطرية، تحتوي بعضاً من دوافع تعد تباشير لمثلٍ دينية عليا وجدت من بعد، فالاسطورة منذ البدء دين بالقوة، وليس الذي ينقل الانسان من المرحلة الاولى الى الثانية أزمة مفاجئة في الفكر أو ثورة في الشعور.

رأي برجسون في الدين

ويحاول هنري برجسون في «مصدرا الاخلاق والدين» ان يقنعنا بأن هناك تضاداً لا توفيق فيه بين ما يسميه «دين ثابت» و «دين دينامي»، فالاول نتيجة ضغط اجتماعي، والثاني مبنيٌ على الحرية. وفي الدين الدينامي لا نخضع للضغط ولكن ننجذب، وبهذا الانجذاب نحطم الروابط الاجتماعية السابقة التي فرضتها علينا الاخلاقية الثابتة العرفية التقليدية. ولسنا نبلغ أعلى اشكال الدين، دين الانسانية، على درجات متدرجة خلال مراحل الاسرة والشعب. يقول برجسون:

«يجب علينا في طفرة واحدة ان نتجاوز جدود < دين الانسانية >، ودون ان نعين هدفنا نبلغه بتجاوزنا وسبقنا له.. وسواء أكنا نتكلم لغة الدين او لغة الفلسفة، وسواء أكانت المسألة مسألة حب او احترام، فان اخلاقية اخرى ــ ان نوعاً آخر من الواجب هو الذي يتلو، ويكون فوق الضغط الاجتماعي ومن ورائه.. وبينا يكون الواجب الطبيعي ضغطاً او قوة قسرية تكون الاخلاقية التامة الكاملة ذات اثر كأثر الانجذاب... ولسنا ننتقل من الحالة الاولى الى الثانية بعملية امتداد في النّفْس.. عندما

نطرد المظاهر لنصل الى الحقيقة .. عندئذ في الطرفين نجـد ضغطاً ورجاء طامحاً ، والاول يغدو اكثر كمالاً كلما تجرد من الذاتية واصبح قريباً من تلك القوى الطبيعية التي نسميها عادة او غريزة ، والثاني يغدو اقوى كلما زادت استثارته فينا على يد اشخاص بأعيانهم وكلما ازداد انتصاره على الطبيعة »[٢٧] .

ومن الغريب ان برجسون ، الذي وُصِف مبـدؤه كثيراً بانه فلسفة بيولوجية ، فلسفة حياة وطبيعة ، قـد انقاد في مؤلفه الاخير الى حيز اخلاقي وديني بعيدٍ وراء هذا الميدان ، فهو يقول :

تطور آراء برجسون

« يغلب الانسان الطبيعة حين يدخل الوحـدة الاجتماعية في الاخوة الانسانية ، ولكنه ايضاً يخلبها ويخدعها بذلك ، لان تلك المجتمعات التي رسم تصميمها في المبنى الاساسي للنفس الانسانية ... تطلبت ان تكون الجماعة مرتبطة ترابطاً وثيقاً لكن على ان يكون بين جماعة واخرى عداوة فاضلة ... لقد كان الانسان ، حين سوّته يد الطبيعة اول ما سوّته ، كائناً يتمتع بالذكاء والروح الاجتماعية ، وكانت قـد خططت له نزعته الاجتماعية لتجد مجالها في الهيئات الصغيرة ، وقُدّر له ذكاؤه ليسعفه في حياة فردية اخرى وفي حياة الجماعة . لكن الذكاء تطوّر فجأة لانه امتدّ عن طريق ما بذله من مجهودات ، فحرّر الناس من التقييدات التي حكمت عليهم بها نواحي القصور في طبيعتهم ؛ ولما كان ذلك كذلك لم يكن مستحيلا ان يفتتح بعضهم ، لموهبة خاصة احرزوها ، ما كان مغلقاً امامهم وانْ يصنعوا لانفسهم على الاقل ، ما لم تستطع الطبيعة ان تصنعه لبني الانسان »[٢٨].

---

٢٧ ـ برجسون : « مصدرا الاخلاق والدين » ، والترجمة الانجليزية بقلم ر . أشلي أودرا وكلودسلي بريرتون (نيويورك ، هولت وشركاه ١٩٥٣) ٢ : ٢٥ ، ٢٦ ، ٣٠ ، ٤٢ .

٢٨ ـ برجسون ، المصدر نفسه : ٤٨ وما بعدها .

ان علم الاخلاق لدى برجسون نتيجة لمبادئه المتافيزيقية ، مترتب عليها . وكانت المهمة التي وضعها لنفسه هي ان يفسر حيـــاة الانسان الاخلاقية بمصطلح من نظامه المتافيزيقي . وقد وصف العالم العضوي في فلسفتـــه الطبيعية بأنه نتيجة الصراع بين قوتين متضادتين ، ففي ناحيـــة نجد آلية المادة ، وفي ناحية ثانية نجد القوة الخالقة البناءة ـ قوة « الدافع الحيوي » élan vital . ويتأرجح « رقاص » الحياة دائماً بين هذين القطبين ، ويقاوم القصورُ الذاتي في المـــادة الطاقةَ الموجودة في الدافـــع الحيوي . ويرى برجسون ان الحياة الاخلاقية لدى الانسان تعكس هذا الصراع المتافيزيقي بين مبدأ حيوي وآخر هامد ، وتعيد الحياة الاجتماعية وتعكس العمليـــة العامة التي نجدها في الحياة العضوية . فهي منقسمة بين قوتين متضادتين احداهما تميل الى ان تجعل الحال الراهنة خالدة وتسندها كذلك ، والثانية تجهد وراء صور جديدة من الحياة الانسانية لم تكن موجودة من قبل . والنزعة الاولى تميز الدين الثابت والثانية تميز الدين الدينامي ، ولا يمكن ان يرد الاثنان الى مقام واحد ، ذلك لان الانسانية لم تستطع ان تنتقل الا بطفرة فجائية من نقطة الى اخرى ، من همود الى حيوية ، من ضغط اجتماعي الى حياة اخلاقية فردية معتمدة على ذاتها .

الدافع الحيوي والآلية المادية

وانا لا انكر ان هناك فرقاً اساسياً بين هذين الشكلين الدينيين اللذين سماهما برجسون « ضغطاً » و « انجذاباً » . وفي كتابه تحليل واضح عميق الاثر لهذين الشكلين . ولكن النظام المتافيزيقي لا يقنع بوصف تحليـــلي للظواهر ، بـــل عليه ان يتبعها عوداً الى عللهـــا الاولى . واذن اضطر برجسون الى ان يستمد هذين الانموذجين الاخلاقيين الدينيين من قوتين متباعدتين : اولاهما تحكم الحياة الاجتماعية البدائية ، والثانية تحطم قيد المجتمع لتخلق مثالا جديداً من الحياة الفردية الحرة . واذا قبلنـــا هذه الفكرة لم

نجد عملية مستمرة تؤدي بنا من هذا الشكل الى الشكل الآخر . اما الذي يميز الانتقال من الاديان الثابتة الى الدينامية فانه فيما ارتآه برجسون ازمة مفاجئة في الفكر وثورة في الشعور .

مناقشة رأي برجسون

ولكن دراسة مدققة لتاريخ الدين تكاد ان تكون غير ملية بتأييد هذه الفكرة . فلو نظرنا من الزاوية التاريخية لوجدنا انه من الصعب ان نسند هذه التفرقة الحاسمة بين هذين المصدرين للدين والاخلاق . حقاً ان برجسون لم يقصد الى ان يؤسس نظريته الاخلاقية والدينية على اسباب متافيزيقية فحسب ، وانما هو يشير دائماً الى الشواهد التجريبية التي تحتويها مؤلفات علماء الاجتماع والانثروبولوجيا . وقد كان من الآراء الشائعة بين دارسي الانثروبولوجيا اننا لا نستطيع ان نتحدث عن اي فعالية لدى الرجل البدائي تحت ظروف الحياة الاجتماعية البدائية ، اذ زعم هؤلاء ان الفرد في المجتمع البدائي لم يبلغ مرحلة الاختيار ، فالمشاعر والافكار والاعمال لديه لا تنبع من نفسه ، وانما تفرض عليه بقوة خارجية ، وتتميز حياته البدائية بآلية قاسية متناسقة صلبة لا تلين . وهو يخضع للتقاليد والعادات خضوع عبودية ودون فطنة بواسطة قصور ذاتي عقلي او بواسطة من غريزة التجمع المسيطرة عليه . وقد طالما اعتبر هذا الخضوع الآلي الذي يؤديه كل فرد في القبيلة نحو قوانينها هو القاعدة الاساسية التي يقوم عليها كل بحث في النظام البدائي والانصياع للقواعد .

خطأ الانثروبولوجيين في تصور البدائي

الا ان البحث الانثروبولوجي الحديث قد ادّى عملاً جليلاً حين هزّ هذا الرأي في آلية الحياة الاجتماعية البدائية . ويرى مالينووسكي ان هذا الراي ، في الحقيقة ، قد وضع حياة الاقوام البدائية في صورة زائفة . وهو يشير الى ان المتوحش يقدم حقاً اعظم احترام للعادات والتقاليد القبلية ، ولكن قوة العادات والتقاليد ليست هي القوة الوحيدة في حياة المتوحشين ، بل اننا

رأي مالينووسكي

لنجد آثار قوة اخرى على أدنى مستوى من مستويات الحضارة الانسانية[٢٩].

اما القول بأن هناك حياة هي نوع من الضغط والقسر ، ان هناك حياة انسانية تكون فيها كل الفعاليات الفردية مقتولة أو منفية ــ مثل هذا القول يمثل رأياً متافيزيقياً او اجتماعياً ولكنه لا يعبر عن حقيقة تاريخية .

انحدار شأن الآلهة في تاريخ يونان

ونجد في تاريخ الحضارة الاغريقية فترة بدأت تنحدر فيها الآلهة القديمة ، آلهة هوميرس وهسيود ، فقد هوجمت الافكار العامة عن هذه الآلهة بشدة وظهر مثال ديني جديد كوّنه الأفراد ، وخلق الشعراء والمفكرون الكبار ــ اسخيلوس ويوربيدس واكزنفون وهرقليطس وأناكساجوراس ــ مقاييس عقلية واخلاقية جديدة . واذا قيست الآلهة الهوميرسية بهذه المقاييس فقدت سلطانها ، فقد وضحت خصائصها الانسانية وأضحت عرضة للنقد العنيف ، ومع ذلك فان نسبة الخصائص الانسانية الى الآلهة الاغريقية لم يكن أمراً خالياً من اي قيمة ايجابية او مغزى ، فان اكتساب الآلهة للصفات الانسانية كان خطوة لا معدى عنها في تطور الفكر الديني .

تطور الدين اليوناني

وما نزال نجد في كثير من ضروب العبادات الاغريقية المحلية آثاراً محددة من عبادة الحيوان ومن العقائد الطوطمية[٣٠] . يقول جلبرت مري :

« يقع تطوّر الدين الاغريقي ــ على نحو طبيعي ــ في ثلاث مراحل وكل منها هام تاريخياً ، الاولى عصر الجهل قبل ان يجيء زفس ليزعج عقول الناس ، وهي مرحلة وجد الانثروبولوجيون والمستكشفون ما يوازيها في كل ناحية من نواحي العالم .... هي مرحلة من بعض وجوهها ذات طابع اغريقي متميز ، ولكنها من وجوه اخرى نموذج لمراحل فكرية مشابهة في

---

٢٩ ــ انظر مالينووسكي : « الجريمة والعادة في المجتمع المتوحش» (لندن ونيويورك ١٩٢٦)

٣٠ ــ انظر تفصيلات اخرى في جين الن هاريسون : « مقدمة لدراسة الدين الاغريقي »(كمبردج ١٩٠٣) الفصل الاول .

انحاء العالم حتى ان المرء لينزع الى ان يعتبرها البداية الطبيعية لكل دين ، او المادة الخام التي صيغ منها الدين »[٣١] .

ثم يجيء بعد ذلك ما يسميه جلبرت مري « الفتح الأولمبي » وبعد هذا الفتح اصبح الانسان يرى الطبيعة ومكانه فيها بمعنى جديد مختلف . فقد تضعضع الشعور العام بوحدة الحياة امام دافع جديد قوي هو فردية الانسان ، ولم تعد ثمة قرابة طبيعية ، قرابة عصبية تربط الانسان بالنبات والحيوان . فأصبح الانسان يرى في آلهته الفردية شخصيته نفسها في ضوء جديد . وهذا التطور واضح في ما حدث للرب الاعلى زفس الاولمبي من تطوّر ، فقد كان إلهاً للطبيعة ، الهاً يعبد على قمم الجبال ويسيطر على السحب والمطر والرعد ، لكنه انتحل بالتدريج شكلاً جديداً ، فاصبح لدى اسخيلوس تعبيراً عن أعلى مثال اخلاقي ، أي اصبح حارس العدالة وحاميها. يقول مري :

تضعضع الشعور بوحدة الحياة

« ان الدين الهوميرسي خطوة في تحقيق الذات لدى يونان ... عندئذ لم يكن الناس يعدّون العالم خالياً من أي سيطرة خارجية ولا كانوا يرونه خاضعاً لهجمات الحيّات والثيران والوحوش والحجارة التي يرمي بها الرعد ـ وكلها تتجسد قوة الطبيعة ـ وانما كانوا يرون العالم تحت سيطرة جهاز منظم من حكام انسانيين عاقلين ومن آباء حكماء اسخياء ، كالانسان في عقله وشكله ، الا انهم اعلى بدرجة لا يمكن وصفها »[٣٢] .

هل شعور بالانسان الاتكال هو سبب هذا التطور في الدين

وفي هذا التطور في الفكر الديني نلحظ يقظة قوة جديدة وفعالية جديدة لدى العقل الانساني . وكثيراً ما اخبرنا الفلاسفة وعلماء

---

٣١ ـ جلبرت مري : « خمس مراحل من الدين الاغريقي » . محاضرات جامعة كولومبيا ، (نيويورك ، مطبعة جامعة كولومبيا ١٩٣٠) ص : ١٦

٣٢ ـ المصدر نفسه : ٨٢ .

الانثروبولوجيا ان المصدر الاول الحق للدين هو شعور الانسان **بالاتكال .**

رأي شلايرماخر

ويرى شلايرمـاخر • ان الدين نشأ من « شعور بالاتـكال المطلق على الاله » . وقد اقتبس فريزر هذه الفكرة في كتابه « الغصن الذهبي » .

رأي فريزر

يقول : « هكذا يبدأ الدين اعترافاً خفيفاً جزئياً بقوى تفوق الانسان ، ثم يميل مع نمو المعرفة الى ان يعمق الاعتراف باتكال مطلق كامل على الاله . ويتخلى الانسان عن موقفه الحر ويختار موقفاً من ادنى ضروب الخنوع امام القوى الغيبية الخفية » [٣٣] . ولكن ان كان هذا الوصف للدين

مناقشة هذا الرأي

يحتوي اي قدر من الصدق فليس فيه الا نصف الحقيقـة . فانك لا تستطيع ان تقول « ان موقفاً من ادنى ضروب الخنوع » هو الدافع الاصيل الحاسم في اي ميدان من ميادين الحضارة الانسانية . فمثل هذا الموقف السالب لا تنشأ عنه طاقة منتجة ، وبهذا الاعتبـار يجب ان نعد

مفهوم السحر من حيث الوظيفة

السحر خطوة هامة في تطوّر الوعي الانساني ، والايمان بالسحر من اقدم التعبيرات عن يقظة الثقة الذاتية لدى الانسان ومنْ اقواها اثراً . عندئذ لم يعد الانسان يحسُ انه تحت رحمة القوى الطبيعية وما فوق الطبيعية بل اخذ يلعب دوره ، اي اصبح ممثلاً في مشهد الطبيعة . وكل عمل سحري مبني على اعتقاده ان الآثار الطبيعية تعتمد الى حد كبير على الاعمال الانسانية ، وان حياة الطبيعة تعتمد على التوزيع الصحيح للقوى الانسانية والفوق الانسانية وعلى التعاون فيما بينها ؛ والشعائر الصارمة الدقيقة تنظم هذا التعاون . ولكل ميدان خاص قواعده السحرية الخاصة . فثمة قواعد خاصة بالزراعة والصيد ـ صيد البر والبحر . ولدى العشائر المختلفـة في المجتمعات الطوطمية طقوس سحرية مختلفـة تختص كل عشيرة بفئة منها

• [فردريك ارنست دانيال شلايرماخر : فيلسوف الماني ومن رجال اللاهوت ١٧٦٨ـ١٨٣٤] (المترجم)

٣٣ ـ فريزر : الغصن الذهبي ١ : ٧٨ .

وتعدها سراً لها . وكلما زاد أداؤها صعوبة وخطراً اصبحت اشد ضرورة . ولا يستعمل السحر لخدمة الغايات العملية لدى الانسان ، اي لمساعدته في الحصول على حاجاته اليومية ، وانما هو موجه الى اهداف اسمى والى تحقيق امور اهم واخطر . وقد وصف مالينووسكي ميثولوجيا اهالي جزائر تروبرياند بميلانيزيا ، فأخبرنا اننا لا نجد سحراً او ميثولوجيا في كل الامور التي لا تحتاج جهوداً خاصة فذة ولا تحتاج صبراً او شجاعة ، وانما يوجد السحر المتطور تطوّراً عالياً – وتقترن به الميثولوجيا – ان كان العمل خطراً ونتائجه غير محققة . فلا حاجة الى السحر مثلاً في الاعمال الاقتصادية الصغيرة كالصنائع والحرف والصيد وجمع الجذور وجني الثمار [٣٤].

ولا يلجأ البدائي الى الشعائر السحرية الا تحت وطأة نزعة عاطفية قوية ؛ لكن تأدية هذه الشعائر هو الذي يمنحه شعوراً جديداً بقواه – قوة ارادته وقدرته . ويكسب الانسان من السحر القدرة على التركيز الشديد لكل جهوده ، وهي جهود تكون مشتتة لا انسجام فيها في ظروف عادية ، ذلك ان فنيّة السحر ذاتها هي التي تتطلب منه هذا التركيز الحادّ . وكل فن سحري يحتاج اعلى قدر من الانتباه ، واذا لم يؤدّ على حسب النظام الصحيح والقواعد الثابتة بارت نتائجه . وبهذا الاعتبار يمكن ان يسمى السحر اول مدرسة يجب ان ينجح فيها الرجل البدائي ؛ وحتى لو عجز السحر عن ان يؤدي الى الغايات العملية المطلوبة ، اذا عجز عن ان يلبي رغبات الانسان ، فانه مع ذلك يعلمه كيف يثق في قواه ، كيف يعتبر نفسه كائناً ليس في حاجة للخضوع الى قوى الطبيعة ، وانما هو قادر ، بقدرة طاقة روحية ، على ان ينظم تلك القوى ويخضعها .

مدى العلاقة بين السحر والدين

وموضوع العلاقة بين السحر والدين من اكثر الموضوعات غموضاً

٣٤ – مالينووسكي : « أسس الايمان والاخلاق » : ٢٢ .

وأشدها إثارة للجدل . وقد حاول علمـــاء الانثروبولوجيا الفلسفيون أن يجلوا هذه المسألة ، المرة تلو المرة . إلا أن نظرياتهم تباينت تبايناً واسعاً وكثيراً ما جاءت متعارضة تعارضاً فاضحـــاً . ومن الطبيعي أن يرغب الناس في حدٍّ واضح يمكنهم من أن يتتبعوا الخط الفاصل الحاسم بين السحر والدين ، فنحن مقتنعون ، من الوجهـــة النظرية أنهما لا يعنيان شيئاً واحداً ، وننفر من أن ننسبهما إلى مصدر مشترك . إذ نرى الدين تعبيراً رمزياً عن أعلى مثلنا الأخلاقية ، ونري السحر مجموعـــة جافية من الخرافات . وقد يبدو لنا أن المعتقـــد الديني يصبح تصديقاً بالخرافات إذا أقررنا بوجود علاقة بينه وبين السحر . لكننا نقول من الناحيـــة الأخرى إن طابع معلوماتنا الانثروبولوجية والاثنوجرافية < وصف السلائل البشرية > يجعل الفصل بين هذين الميدانين أمراً غاية في الصعوبة . وقد اصبحت المحاولات المبذولة في هذا السبيل محطّ ريبـــة وتساؤل على مرّ الزمن . ويبدو ان الانثروبولوجيا الحديثة قد جعلت الاستمرار التام بين السحر والدين إحدى قضاياها المسلّمة [٣٥] . وقـــد كان فريزر من اول من حاولوا ان يبرهنوا بأن السحر والدين لا يمكن ان يدرجا تحت عنوان مشترك ، حتى من وجهة النظر الانثروبولوجية . وهو يرى انهما مختلفان تماماً في الاصل السيكولوجي ويهدفان الى غايات متعارضة ، وان اخفاق السحر وتردّيه فتح الطريق امـــام الدين ، وكان لا بد للسحر من ان يتهدم حتى يتمكن الدين من ان يرتفع . « ولقد رأى الانسان انه عدّ عللاً ما لم يكن عللاً وان جهوده ليعمل بواسطة تلك العلل الموهومة ، ضاعت سدى ؛ لقـــد بدّد كدّه المرهق ، وبعثر اصالته الغريبة دون

علاقة ما بين السحر والدين في رأي فريزر

٣٥ ـ انظر مثلا ر. ر. ماريت: « الايمان والرجاء والاحسان في الدين البدائي »، محاضرات جفورد (مكميلان ١٩٣٢) المحاضرة ٢ : ٢١ وما بعدها .

جدوى ، وكان لتعسه يجر حبالاً لم يعلق بهـا صيد » . وفي يأسه من السحر وجد الدين واستكشف معناه الصحيح . « واذا كان الكون العظيم قد استمر مريره دون عون منه < اي الانسان > ومن رفاقه واخوانه فما ذلك الا لان هناك كائنات اخرى مثله ، وان كانت اشد قوة وبأساً ، غير منظورة ، توجه العالم وجهته ، وتحدث الاحـداث المختلفة التي كان حتى عهدئذ يعتقد انها تعتمد على سحره »[٣٦] .

الرد على رأي فريزر

غير ان هذه التفرقة تبدو مصطنعة من وجهـة النظر المنظمة ، ومن حيث الحقائق الاثنولوجية ، فليست لدينا شواهد تجريبية ابداً بانـه كان هناك اولاً عصر سحرٍ تلاه وخلفه عصر دين[٣٧] ، بل ان التحليـل السيكولوجي الذي انبنت عليه هذه التفرقة بين العصرين عرضـة للشك ، ذلك ان فريزر يعد السحر وليد فعالية نظرية او علمية ، اي نتيجة حب الاستطلاع لدى الانسان ، وهذا الحب أثار الانسان ليبحث في علـل الاشياء ، فلما عجز عن ان يستكشف العلل الصحيحة اضطر ان يكتفي بالعلل الوهمية[٣٨] .

اما الدين من الناحية الاخرى فليست له غايات نظرية ، وإنمـا هو تعبير عن مُثل عليا اخلاقية . غير ان كلا هذين الرأيين لا يمكن الاخذ به إذا نظرنا الى حقائق الدينَ البدائي . فمنذ البداية كان على الدين ان يؤدي وظيفة نظرية وعملية لانه يحتوي نظرة كونية واخرى انثروبولوجية ، فهو يجيب على السؤال عن اصل العالم وعن اصل المجتمع الانساني .

ومن هذا الاصل يستمد واجبات الانسان وفروضه ، وهذان المظهران

٣٦ ــ فريزر : المصدر نفسه ، ١ : ٧٦ وما بعدها .

٣٧ ــ انظر نقد نظرية فريزر لدى ماريت : « عتبة الدين » : ٢٩ وما بعدها .

٣٨ ــ انظر في ما تقدم حديث فريزر عن السحر .

غير متمايزين بقوة وإنما هما متضامّان مختلطان معاً في ذلك الشعور الاساسي الذي حاولنا ان نسميه « الشعور بوحدة الحياة » . وها هنا نجد مصدراً مشتركاً للسحر والدين ، فالسحر ليس ضرباً من العلم ـ من العلم الزائف ، ولا هو مستمد من ذلك المبدأ الذي يسمى في السيكولوجيا الحديثة « القدرة الكلية للفكر »[٣٩] (Allmacht des Gedankens) . بل ان محض الرغبة في المعرفة ومحض الرغبة في تملك الطبيعة والسيطرة عليها لا يكفيان للتعليل لحقائق السحر . ويميز فريزر تمييزاً حاداً بين شكلين من السحر يسمي احدهما « السحر الحكائي » ويسمي الثاني « السحر التعاطفي »[٤٠] .

السحر كله تعاطفي

غير ان السحر كله « تعاطفي » في اصله ومغزاه ، لان الانسان لا يفكر في الاتصال بالطبيعة اتصالا سحرياً ان لم يكن يعتقد ان هناك رابطة مشتركة تصل بين جميع الاشياء ، وان الفصل بين ذاته وبين الطبيعة ، والفصل بين مختلف انواع المواد في الطبيعة انما هو امر مصطنع لا حقيقي .

الرواقيون وفكرة « تعاطف الكل »

وهذا الاعتقاد هو الذي سمي باللغة الفلسفية الرواقية « تعاطف الكل » وهو اصطلاح يفسر بدقة المعتقد الموجود في اساس كل الشعائر السحرية . والحق انه قد يبدو من الخطر والتعسف ان نطلق فكرة من الفلسفة الاغريقية على اكثر معتقدات الانسانية فطرية . ولكن الرواقيين الذين صاغوا هذه الفكرة « تعاطف الكل » لم يجاوزوا آراء الدين العام كثيراً . فهم قد حاولوا على اساس من مبدأ « الخواطر المشتركة » (notitiae communes) التي توجد في العالم كله في كل الازمنة ـ ان يوفقوا بين الفكر الفلسفي والاسطوري . وأقروا ان الفكر الفلسفي نفسه لا يحتوي الا بعض عناصر من الحقيقة ، ولم يترددوا في ان يستعملوا فكرة « تعاطف الكل » ليفسروا

---

٣٩ ـ انظر فرويد : الطوطم والمحرم (فيينا : ١٩٢٠) .

٤٠ ـ فريزر : المصدر نفسه ١ : ٩ .

المعتقدات العامة ويسوغوا لها وجودها . والحق ان المبـدأ الرواقي الذي يقول بوجود روح سارية ـ اي نَفَسٍ سارٍ خلال العالم يمنح كل الاشياء القوة التي تربط فيما بينها ـ ان هذا المبدأ يشبه الافكار البدائية مثل فكرة « المانا » * عند البولينيزيين وفكرة « الاورندا » عند الايروكويز و« الواكان » لدى السيوكس و « المانيتو » لدى الالجونكيين[٤١] .

قرابة الفكرة الرواقية من صور بدائية

نعم ان وضع التفسير الفلسفي على مستوى واحد مع التفسير الاسطوري السحري امرٌ سخيف مضاد للذوق ، ومع ذلك فاننـا نستطيع ان نجد للاثنين جذراً واحداً ، اي طبقةً عميقة من الشعور الديني . واذا شئنا ان ننفذ في هذه الطبقة فيجب الا نحاول انشاء نظرية عن السحر مبنية على مبادىء السيكولوجيا التجريبية ، وبخاصة مبدأ تداعي الخواطر والافكار[٤٢]، بل علينا ان نتقدم الى المشكلة من زاوية الشعائر السحرية ، وقـد قدَّم مالينووسكي وصفاً بالغ التأثير للأعياد القبلية عند مواطني جزائر التروبرياند وقال انها مصحوبة دائماً بالحكايات الاسطورية والطقوس السحرية . واثناء الفصل المقدس ، فصل الاحتفال بالحصاد ، يذكِّر الاشياخ جيل الشبان ان ارواح اسلافهم على اهبة العودة من العالم الادنى . وتجيء الارواح

المشاركـة والشعـائر السحريـة

* ـ [ليس من السهل اعطاء تحديد حاسم لفكرة المانا او نظائرها عند الاقوام البدائية الاخرى ، وسيتحدث المؤلف بعد قليل عن هذه الفكرة . ويكفي ان اقول في هذا المقام ان الافكار عن المانا تطورت لدى الباحثين على مر الزمن، فقد ربطت اولا بالناحية السلبية للمحرمات، ثم توسعت الفكرة فحدها كوردنجتون بانها قوة روحية فوق الطبيعية ولكن هذا التحديد ايضاً غير جامع ، لتداخل الأمور الروحية والمادية في التصور البدائي ولذلك يمكن ان تنسب المانا الى اي شيء مادي وان لم يكن مركزاً لروح ، على شرط ان يتميز ذلك الشيء بميزة ما ترفعـه عن مستوى العادي] (المترجم) .

٤١ ـ اذا شئت وصفاً تفصيلياً لهذه الافكار وأهميتها فراجع : فلسفة الأشكال الرمزية ٢ : ٩٨ وما بعدها . [الترجمة الانجليزية ٢ : ٧٥ وما بعدها] .

٤٢ ـ هذه النظرية قدمها فريزر في « محاضرات في التاريخ المبكر للملكية » ص : ٥٢ وما يتلوها .

فتمكث بضعة اسابيع في القرى المقامة بين الاشجار وتجلس على منصّات عالية نصبت من اجلها وترقب الرقصات السحرية [٤٣] . ومثل هذه الشعيرة السحرية تعطينا انطباعاً محسوساً عن « السحر التعاطفي » بمعناه الصحيح وعن وظيفته الاجتماعية والدينية . فالناس الذين يحيون هذا الاحتفال اي الذين يؤدون الرقصات السحرية يندمجون فيما بينهم ويندمجون بكل الاشياء في الطبيعة . انهم لا يكونون معزولين وانما تحس بسرورهم الطبيعة كلها ويشاركهم فيه اسلافهم ـ لقد امحّى الزمن والمسافة ، واضحى الماضي حاضراً وعاد العصر الذهبي لبني الانسان [٤٤] .

تعاطف الكل اساس في الدين

ولم يكن للدين من القوة ما يقدر به ، على ان يخفت هذه الغرائز الانسانية العميقة او يستأصلها ، ولم يكن ينزع الى ذلك . بل كان عليه ان يؤدي واجباً مختلفاً ـ ان يستغل هذه الغرائز وان يقودها في مسارب جديدة . والاعتقاد « بتعاطف الكلّ » من اثبت الاسس في الدين نفسه ، إلا ان التعاطف الديني من نوع مختلف عن التعاطف السحري والاسطوري لانه يفسح المجال لشعور جديد ، هو الشعور بالفردية . لكن يبدو انه يواجهنا هنا واحدٌ من المتناقضات الاساسية في الفكر الديني . اذ تبدو الفردية نفياً او على الاقل تحديداً لعمومية الشعور الذي يتطلبه الدين :

كيف تتفق الفردية مع المشاركة المتعاطفة

---

٤٣ ـ مالينووسكي : المصدر نفسه : ١٤

٤٤ ـ يقول ماريت ان قبائل الارونتا في الصحراوات الوسطى باستراليا « يقيمون بوساطة شعائرهم الدرامية نوعاً من alcheringa انعتقت من الزمن ويفيئون اليها من صعاب الوضع الراهن لينعشوا انفسهم باتحادهم مع الكائنات العلوية وهي اجدادهم وانفسهم المثالية ،وهؤلاء الناس الذين يستحضرون في Alcheringa ليس لهم صفات اخرى تفردهم عن غيرهم . وتحاول الجوقة ان تشبع روحها الجماعية بابهة الاسلاف ، اي بوعي النوع . اما «المانا» التي يشتركون فيها فانها قبلية ». انظر الايمان والرجاء والاحسان في الدين البدائي : ٣٦ [اما لفظة Alcheringa فانها تعني حرفياً « زمن الأحلام» وتعني Alcheri وحدها «الحلم»ـ انظر تفصيلات اخرى في موسوعة الدين والأخلاق]

« كل حدٍ فهو نفيٌ » – : Omnis determinatio est negatio وهي تعني وجودا متناهيا – وما دمنا لا نحطم حدود هذا الوجود فانا لا نستطيع أن نبلغ اللامتناهي . وهذه هي الصعوبة ، ذلك هو اللغز الذي كان على الفكر الديني ان يحله في تقدمه . ونستطيع أن نتتبع هذا التطور في اتجاه ثلاثي فنصفه بمحتوياته السيكولوجية والاجتماعية والأخلاقية ، ويتوجه تطور الوعي الفردي والاجتماعي والاخلاقي الى هذه النقطة نفسها ، اذ يدلّ على تمايز تطوري يؤدي في النهاية الى تكامل جديد . والافكار في الدين البدائي اغمض بكثير من افكارنا ومثلنا وابعد منها عن التحديد ؛

شاهد من فكرة « المانا »

ففكرة « المانا » عند البولينزيين كالافكار المشابهة لها في انحاء اخرى من العالم ، تظهر هذا الطابع الغامض المتغير فليس لها فردية : لا ذاتية ولا موضوعية . وانما هي تعد مادة مشتركة غامضة تتخلل الاشياء جميعاً ، وقد عرّفها كودرنجتون – اول من وصف فكرة « المانا » – بانها « قوة او تأثير ، غير مادي ، تلحق بما فوق الطبيعة من وجه ، ولكنها تظهر نفسها في القوة المادية او في اي قوة يحوزها الانسان »[٤٥] . وقد تكون خاصيّةَ نفْسٍ او روح ، ولكنها ليست في ذاتها روحاً ، فهي ليست فكرة تمثل حلول الارواح في الاشياء < انيمية > وانما هي فكرة سابقة في الزمن لهذا المعتقد[٤٦] . وهي موجودة في كل الاشياء دون نظر الى طبيعتها الخاصة ومميزات الولادة فيها ، فالحجر الذي يجذب الانتباه بحجمه او تميز شكله يمتلىء بالمانا ويستطيع ان يبدي قوى سحرية[٤٧] . وليست هي وقفاً على موضوع خاص ، فالمانا لدى احد الناس قد تُسْرَق

٤٥ – ر . هـ . كودرنجتون : « الميلانيزيون » (اكسفورد ، مطبعة كلارندن ١٨٩١) ص : ١١٨

٤٦ – انظر في هذه المشكلة ماريت « فكرة المانا » في « عتبة الدين » ص : ٩٩ وما بعدها .

٤٧ – كوردنجتون : المصدر نفسه : ١١٩

منه وتتحول الى مالك جديد . ولا نستطيع ان نميز فيها ملامح فردية او هوية شخصية . وقد كان من اولى واجبات الاديان الراقية واهمها ان تستكشف وتظهر مثل هذه العناصر الشخصية في المقدس والجليل والإلهي .

وفي سبيل ان يبلغ الفكر الديني هـذه الغاية كان عليه ان يسير في طريق طويلة . ولم يستطع الانسان ان يمنح آلهته شكلاً فردياً محدداً قبل انْ يكون لديه مبـدأ جديد من التفرقة في وجوده الذاتي وفي حياته الاجتماعية . ولم يجد الانسان هذا المبدأ في الفكر الرمزي وانما وجده في عمله . والحقيقة ان قسمة العمل هي التي أوصلَت الفكر الديني الى حقبة جديدة . وقبل ان تظهر الآلهة الشخصية بوقت طويل نظل نجد تلك الآلهة التي سميت آلهة وظيفية ، وهذه ليست الآلهة الشخصية في الدين الاغريقي او الالهة الاوليمبية التي ذكرها هوميرس . ومن الناحية الاخرى لم تعد هذه الآلهة ذات غموض كالذي كان في الافكار الاسطورية البدائية انما هي كائنات محسوسة ، الا انها محسوسة بأعمالها لا في مظاهرها الشخصية او وجودها . ولذلك فليست لها اسماء اعلام مثل زفس وهيرا وابولون ، وانما لها اسماء نعتية تشخّص وظيفتها الخاصة او فعاليتها . وفي كثير من الاحوال نجدها مرتبطة بمكان خاص ، فهي آلهة محلية لا عامة ، واذا شئنا ان نفهم الطابع الحقيقي لهذه الآلهة الوظيفية والدور الذي تلعبه في تطور الفكر الديني فيجب ان ننظر الى الدين الروماني ، ففيه وصلت التفرقة أعلى درجاتها ، فلكل عمل في حياة المزارع الروماني ، مهما يتخصص ، معناه الديني المعين . كانت هناك فئة من الأرباب Di Indigites تهيمن على الحصاد وفئة اخرى تسيطر على أعمال السَّلْف والتسميد ، وكان فيها ساطور واوكاطور واسترقلينوس[٤٨] . ولم

قسمة العمل نقلت الدين الى طور جديد

ايجاد آلهة وظيفية

أمثلة من الدين الروماني

---

٤٨ ــ أنظر التفصيلات في « فلسفة الاشكال الرمزية » ٢ : ٢٤٦ وما بعدها . [والترجمة الانجليزية ٢ : ٢٠٢ وما بعدها] [ولهذه الاسماء التي ذكرها دلالات على مراحل الحرث والحصاد والنقل والخزن فأوكاطور مثلا يدل على شق الارض أثلاماً بالمحراث] (المترجم).

يكن يتم أي عمل في المجال الزراعي كله الا بارشاد من الآلهة الوظيفية وحمايتها ، ولكل فئة منها شعائرها وطقوسها .

في هذا النظام الديني نرى كل الملامح النموذجية للعقل الروماني ، فهو عقل رزين عملي حيوي ذو قوة فائقة على التركيز . والحياة لدى الروماني حياة عمل ونشاط ؛ وكان لديه الموهبة الخاصة لتنظيم هذه الحياة النشطة ولترتيب جهودها وتوحيدها . ويوجد التعبير الديني عن هذا الميل في الآلهة الرومانية الوظيفية ، اذ عليها ان تنجز واجبات عملية محددة ، وهي ليست نتاج خيال او الهام ديني وانما هي تعد مسيطرة على فعاليات عملية ، فهي اذا صح القول آلهة ادارية اقتسمت فيما بينها مختلف ولايات الحياة الانسانية ، وليس لها ذوات محددة ؛ وانما تميز بوظيفتها ، وعلى أساس هذه الوظيفة تعتمد رفعتها الدينية .

آلهة الموقد عند الرومان

وتختلف عن هذه في نوعها تلك الآلهة التي كانت تعبد في كل بيت روماني ، أعني آلهة النار في الموقد ، فهي لم تنبت في منطقة خاصة محددة من الحياة العملية وانما تعكس أعمق المشاعر في الحياة العائلية الرومانية . وهي المركز المقدس للبيت الروماني ، وقد وجدت هذه الآلهة من الشعور بالتقوى نحو الاسلاف ، ولكنها ايضاً ليست ذات سيماء فردية ، هي الآلهة الطيبة Di Manes التي يتصورونها بمعنى جماعي لا فردي . ولذلك لا تجد مفرداً لكلمة « manes » ، ولم تتخذ هذه الآلهة شكلاً شخصياً الا في دور متأخر أي عندما أصبح الأثر الأغريقي نافذاً مسيطراً . اما هذه الآلهة في حالها القديمة الأولى فانها مجموعة غير محدودة من الارواح تربطها معاً صلتها بالعائلة ـ وهي صلة مشتركة ـ وقد وصفت بانها قوى ـ تتصور في جماعات ولا تتصور افراداً . وقيل ايضاً : « ان القرون التالية ، وكانت مشبعة بالفلسفة الاغريقية مفعمة

بروح فردية لم تكن متوفرة ابداً في الايام القديمة من تاريخ روما – ان تلك القرون منحت هذه القوى الشبحية المسكينة روحاً انسانية، والقت عليها عقيدتها في الخلود ». اما في روما « فان فكرة العائـــلة – وهي فكرة اساسية في المبنى الاجتماعي للحياة الرومانية – هي التي انتصرت على القبر وانتحلت خلوداً عجز الفرد عن احرازه »[49].

الدين الاغريقي

ويبدو ان الذي سيطر على الدين الاغريقي منذ ابعد العهود، نزعة من الفكر والشعور تختلف عن هذه التي سادت الدين الروماني . ها هنا نجد آثاراً محـــددة من عبـــادة الاسلاف[50]. وقد احتفظ الادب الاغريقي الكلاسيكي بآثار عديدة منها، فيصف اسخيلوس وصوفوكليس التقدمات من سكب اللبن واكاليل الازهار وخصلات الشعر التي كان يقدمها ابناء اجاممنون عند قبره . ولكن هذه الملامح القديمة بدأت تختفي بتأثير من القصائد الهوميرسية، وغطى عليها اتجاه جديد للفكر الاسطوري والديني وعبّد الفن الاغريقي الطريق امام فكرة جديدة عن الآلهة، قال هيرودوت : « ان هوميرس وهسيود منحا الآلهة اليونانية اسماءها وصوّرا اشكالهـــا . وجاء فن النحت اليوناني فاتم العمل الذي بدأه الشعر، فنحن قلما نتصور زفس الاولمبي الا وهو متمثل في الشكل الذي صنعه فيدياس . وهكذا فان ما حرمـــه العقل الروماني النشط أداه العقل الاغريقي الفني التأملي . ولم تكن النزعة الاخلاقية هي التي خلقت الآلهة الهوميرسية، وقد كان الفلاسفة اليونان على حق حين تذمروا من شخصيات أولئك الآلهة، فقال اكزنوفانس * :

آلهة عهد هوميرس

تشخيص الآلهة

---

٤٩ – انظر ج. ب. كارتر في موسوعة الدين والأخلاق ١ : ٤٢٦

٥٠ – في هذه المسألة انظر اروين رود : «مذهب الأرواح والاعتقاد بالخلود لدى الاغريق» (نيويورك – هاركورت، بريس ١٩٢٥) .

* [اكزنوفانس: فيلسوف اغريقي كتب قصائد ومقالات عدة واسس مدرسة ايلياوية في صقلية، كان يظن ان النجوم تنطفىء كل ليلة ثم يعود اليها ضوءها ثانية . وان القمر اكبر من الارض بثمانية عشرة مرة وانه مأهول بالسكان] (المترجم) .

« لقد نسب هوميرس وهسيود الى الآلهة كل الاعمال التي تعد شيناً وعاراً بين الناس : السرقة والزنا والغدر » . ولكن هذه النقيصة نفسها في الآلهة الاغريقيـــة الشخصية كانت قادرة على ان تقرب الفجوة بين الطبيعتـــين الانسانية والالهية . ونحن لا نجد في القصائد الهوميرسية حاجزاً يفصل بين هذين العالمين ، فالانسان يصور نفسه في آلهته ، بكل مـــا في ذاته من تنوع وتعدد اشكال ، يصوّر منحاه العقلي وطبعه بل وجبلّته الغريزية . ولكنه لا يعكس على الآلهة الجانب العملي من طبيعته كما يفعل الروماني ، فالالهة الهوميرسية لا تمثل مثلاً اخلاقية ولكنها تعبر عن مثل فكرية متميزة. وليست الآلهة الهوميرسية آلهـة وظيفية ـ لا اسماء لها ـ تهيمن على احدى الفعاليات الانسانية ، وانما هي تهتم بالفرد وتوليه حبّها . ولكل اله محبوبون اثيرون يرتاح اليهم ويودهم ويساعدهم ـ ولكل الاهة كذلك ـ ولا يتم هـــذا كله على اساس من الارتياح الشخصي ، وانمـــا يتم بفضل نوع من العلاقة العقليـــة تربط بين الاله والانسان . وكلا الفريقين من فانين وخالدين يتجسدان هبات ونزعات عقلية خاصة لا مثلاً اخلاقية . وكثيراً ما نجد في القصائد الهوميرسية تعبيرات واضحة مميزة لهـــذا الشعور الديني الجديد . فحـــين يرجع اوديسيوس < عولس > الى اثاكا• دون ان يعرف انه وصل بلده تظهرَ الربة اثيني له في شـــكل راع شاب وتسأله عن اسمه فينسج لها اوديسيوس ، الذي يرغب في ان لا يفشي حقيقة شخصه ، حكايةً مليئة بالخدع والاكاذيب ، فتبتسم الربة لدى سماع تلك القصة لانها تدرك ما حبته به من قدرة على الاختلاق وتقول :

صورة من الالياذة

« خبٌ حواليٌ من جاز مـــداك في ضروب الخداع ،

• [اثاكا : جزيرة في البحر الايوني ، كانت جزءاً من مملكـــة اوديسيوس (عولس) تعرف اليوم باسم Isola del compare] . (المترجم) .

اجل ، ولو كان من لقيك الهاً ، ايها الرجل الجريء ، الداهية في الرأي ، القرم الى المكر ، حتى في وطنك لا تكفّ عن الخدع والحكايات الملفقة التي استقر حبها في سويدائك . ودع الحديث عن هذا فاننا كلينا حاذقان في الدهاء ، فأنت اسدّ الرجال رأياً وابلغهم لساناً ، وانا بين الارباب جميعاً عرفت بالحكمة والدهاء ، ... واذ كان الرأي في صدرك كذلك فاني لا استطيع ان ادعك في حزنك لانك رقيق الخطاب ماضي الفطنة حاد الذكاء » [٥١] .

الخير والشر واهميتها في اديان التوحيد

لكن الالهي الذي نلقاه في الاديان الكبرى القائمة على التوحيد ذو مظهر مختلف عن هذا كله . فهذه الاديان وليدة القوى الاخلاقية وتتركز على نقطة واحدة هي مشكلة الخير والشر . ولا يوجد في دين زرادشت الا ذات عليا واحدة هي اهورا مزدا او « الرب الحكيم » ، ولا شيء يوجد دونه او وراءه او بعيدا عنه . هو الاول والاسمى والاكمل ، وهو الحاكم المطلق ، وفي هذا لا توجد فردية ولا تكثير للالهة التي تمثل قوى طبيعية مختلفة او صفات عقلية مختلفة . وهكذا هوجمت الميثولوجيا البدائية واندحرت امام قوة جديدة ، قوة اخلاقية خالصة .

الدين الزرادشتي

وفي الافكار الاولى عن المقدس ، عما هو فوق الطبيعي ، يكون مثل هذه القوة مجهولاً تماماً . فقد تستعمل « المانا » و « الواكان » و « الأورندا » للدلالة على الأغراض الخيّرة او الشريرة ـ كلاهما لديها جائز ، وهي تعمل كما يقول كودرنجتون « في كل السبل والنواحي للخير او للشر» [٥٢] .

---

٥١ ـ الاوذيسية ، الكتاب ١٣ البيت ٢٩١ وما بعده ترجمة أ. ت. مري (مكتبة لويب الكلاسيكية ، مطبعة جامعة هارفارد ، كمبردج ، مساشوست ١٩٣٠) .

٥٢ ـ كودرنجتون : المصدر نفسه : ١١٨

وقد توصف المانا بأنها البُعد الاول ، او البعد الوجودي ، من أبعاد ما هو فوق الطبيعي ، ولكن لا علاقة لها بالبُعد الاخلاقي فيه . ففي المانا تكون مجالي الخير لدى ما فوق الطبيعي على نفس المستوى مع مجالات السوء والهدم (٥٣) . اما دين زرادشت فمنذ بداية نشأته وهو يعارض أساساً هذا الموقف الحيادي في الاسطورة ، او الموقف الحيادي الجمالي الذي يتميز به شرك الاغريق . فذلك الدين لم يكن وليد خيال أسطوري او جمالي وانما كان تعبيراً عن ارادة اخلاقية شخصية عظيمة . حتى الطبيعة تتخذ فيه شكلاً جديداً لانها كلها تُنظر في مرآة الحياة الاخلاقية ولا يستطيع دين ان يفكر في قطع الرباط بين الانسان والطبيعة أو في حلّه . ولكن هذا الرباط يعقد ويربط على نحو جديد في الأديان الاخلاقية العظمى ، ولا تتحطم الرابطة التعاطفية التي وجدناها في السحر والميثولوجيا الأسطورية ولا تنكر ، الا ان الاقتراب من الطبيعة يتم من الجانب العقلي لا من الجانب العاطفي ، في تلك الاديان . واذا كانت الطبيعة تحتوي عنصراً إلهياً ظهر هذا العنصر في بساطة نظامها لا في غنى حياتها ، ولا تظل الطبيعة كما كانت في اديان الشرك الأم العظيمة الكريمة او الحضن الالهي الذي انبثقت منه الحياة كلها ، وانما تعتبر منطقة الشريعة والشرعية ، وبهذا المظهر وحده تثبت اصلها الالهي . وتوصف الطبيعة في دين زرادشت بفكرة « الآشا » ، والآشا هي حكمة الطبيعة التي تعكس حكمة خالقها الرب الحكيم اهورا مزدا . وهذا النظام العام الخالد الذي لا يعتوره الباطل يحكم العالم ويتحكم في الاحداث كلها ، كمجرى الشمس والقمر والكواكب ونمو الحيوانات والنباتات واتجاه الريح والسحب ، وكل هذا مؤيد محفوظ بقوة « الخير الاعظم » لا بقوى مادية ، وهكذا اصبح العالم دراما اخلاقية

انهزام الموقف الحيادي في دين زرادشت

الاديان الاخلاقية والطبيعة

---

٥٣ ـ ماريت : فكرة المانا ، المصدر نفسه : ١١٢ وما بعدها .

كبرى يلعب فيها كل من الانسان والطبيعة دوره .

وحتى في مرحلة جد بدائية من الفكر الاسطوري نجد هذا الاعتقاد بان الانسان لا بدّ من ان يتعاون مع الطبيعة وقواها الالهية او الشيطانية لكي يبلغ الغاية المرجوّة ، فالطبيعة لا تمنحه عطاياها الا بعونٍ فعّالٍ من لدنه . هذه الفكرة نلتقيها في زرادشت ولكنها فيه تشير الى وجهة جديدة ، فقد حلّ المعنى الاخلاقي محلّ المعنى السحْري وخلفه في موضعه . وبهذا تصبح حياة الانسان كلها كفاحاً لا ينقطع من اجل الاستقامة ، ويلعب مثلث « الافكار الخيرة ـ الكلمات الخيرة ـ الاعمال الخيرة » دوراً هاماً في هذا الكفاح . ولا يعود أحدٌ يبحث عن الالهي او يقترب منه بقوى سحرية وانما بقوة الاستقامة والصلاح . ومن الآن فصاعداً لن تعد اي خطوة يخطوها الانسان في حياته العملية ـ شيئاً تافهاً لا غاية له ، بالمعنى الديني والاخلاقي ، ولا احد يستطيع ان يقف محايداً في الصراع بين القوة الالهية والقوة الشيطانية ، بين أهورا مزدا وانجرامينو . وقد جاء في احد النصوص : « ان الروحين الاولين اللذين كشفا عن نفسيهما في الرؤيا فاذا هما توأمان ، هما الخير والشر ، وبين هذين الاثنين يحسن الحكماء الاختيار اما الجهلاء فلا » . ولكل عمل مهما يكن عادياً او وضيعاً قيمته الاخلاقية المحددة وهو مخضوب بلون اخلاقي خاص ، واما ان يكون نظاماً او فوضى ، صيانة أو تخريباً . والمرء الذي يفلح الارض او يرويها ويزرع شجرة او يقتل حيواناً خطراً يؤدي واجباً دينياً لأنه يهيىء ويضمن النصر النهائي لقوة الخير ، قوة الرب الحكيم ، على خصمه الشيطاني . وفي هذا كله نحس جهداً بطولياً للانسانية ، جهداً للتخلص من ضغط القوى السحرية وقسرها ، ومثالاً جديداً للحرية . اذ لا يصل الانسان هنا الى الاتصال بالالهي إلا عن طريق الحرية ، أي عن طريق العزم الذاتي .

الطبيعة في الدين البدائي وفي دين زرادشت

مبدأ الاستقامة في الدين الاخلاقي

قيمة العمل في الدين الاخلاقي

وبهذا العزم يغدو الانسان حليف الإله .

الانسان حر مختار في دين زرادشت

« إن اختيار احد النجدين في الحياة منوط بالفرد نفسه ، فهو الحكم المطلــق الذي يقرر مصير نفسه ، ولديه القوة والحرية ليختار بين الصدق والكذب ، والصلاح والطلاح ، والخير والشر ، وهو مسؤول عن هذا الاختيار الاخلاقي ، وبالتالي فهو مسؤول عن أعماله . فاذا قام بالاختيار الصحيح واعتنق الصلاح جنى ثمار ذلك جزاءً حسناً ، وان اختار الطلاح فالمسؤولية هي مسؤوليته وستقوده ارادته الذاتية الى العقاب ... [وفي آخر الامر] سيكون زمان يصبح فيه في طوق كل فرد ان يعتنق الصلاح ويعمل صالحاً ويجعل كل العالم الانساني يتوجه الى « الآشا » .. كلهم .. لا بد من ان يسهموا في هذا العمل الكبير ، اما الصلحاء الذين يعيشون في عصور مختلفة وفي أمكنة متباعدة فانهم هم اعضاء جماعــة الصالحين بقدر ما يحفزهم دافع واحـــد ويعملون من اجل غاية مشتركة »[٥٤] .

هذا هو الشكل من التعاطف الاخلاقي العام الذي اكتسب نصراً على الشعور البدائي بوحدة سحرية أو طبيعية للحياة .

التعــاطف المشترك في الفلسفــة الاغريقيــة

ولما اقتربت الفلسفة الاغريَقية من هذه المشكلة لم تكد تجاوز عظمة هذه الأفكار الدينية ورفعتها ؛ فقد ظلت الفلسفة الاغريقية في العصور الهلنستية المتأخرة تحتفظ بدوافع دينية وأسطورية كثيرة ، فمن الافكار المركزية في الفلسفة الرواقية ان هناك عناية عامة (Pronoia) تهدي العالم الى هدفه وعلى الانسان هنا لكونه كائناً واعياً عاقلا ، أن يعمل للحصول على هذه العناية . والعالم

٥٤ ــ م. ن. دالا : « تاريخ الزرادشتية » (نيويورك ، مطبعة جامعة اكسفورد ١٩٣٨) ص : ٥٢ وما بعدها .

مجتمع كبير للاله والنـــاس urbs Dis hominibusque communis [٥٥] .

« فالعيش مع الآلهـــة » (Suzen theois) يعني العمل معهم إذ ليس الانسان متفرجاً وانما هو بمقياسه نفسه خالق نظام العالم ؛ والرجل الحكيم كاهن للالهة وقسيس لهم[٥٦] . ها هنا ايضاً نجد فكرة « تعاطف الكل » الا انها تفهم وتفسر بمعنى أخلاقي جديد .

ولم يكن في المستطاع بلوغ هذا كله في الفكر والشعور الديني الا بتطور بطيء مستمر . فالانتقال من اشد الاشكال فطرية الى الاشكال العليا فالى أعلى الاشكال لا يتم بطفرة فجائية . ولقد صرح برجسون أن الانسانية بغير هذه الطفرة لم تكن لتستطيع أن تجد طريقها الى دين دينامي خالص ، الى دين غير مؤسس على الضغط الاجتماعي والقسر بل قائم على الحرية . إلا أن فكرته المتافيزيقية عن « التطور الخالق » لا تؤيد هذه النظرة إلا قليلا . لولا الارواح الخلاقة العظيمة ، لولا الأنبياء الذين أحسوا أن قوة الله أوحت اليهم وانهم مقدورٌ لهم أن يكشفوا عن إرادته ، لما وجد الدين طريقه . ولكن حتى هذه القوى الفردية نفسها لم تستطع ان تغير طابعه الاجتماعي الأساسي ، ولم تستطع ان تخلق ديناً جديداً من لا شيء . ولم يكن المصلحون الدينيون العظام يعيشون في فراغ ، لم يكونوا منقطعين الى الالهام والتجربة الدينية ، وإنما كانت تربطهم ببيئتهم الاجتماعية الف رابطة . والانسانية لا تمر من الواجب الأخلاقي الى الحرية الدينية بنوع من الثورة ، حتى برجسون يقر ان الروح التصوفية ــ التي يعدها روح الدين الحق ــ كانت من الزاوية التاريخية استمراراً لما قبلها لا طفرة . ويكشف التصوف لنا او قد يكشف لنا ، اذا شئنا حقيقة ، املا عجيباً ولكنا لا نشاء ذلك

أين هي طفرة برجسون

٥٥ ــ سنكا : « الى مرقيون في السلوان » ، ص : ١٨

٥٦ ــ مارقس اوريليوس : «الى نفسه» ، الكتاب : ٣ ، الفقرة : ٤

وفي اكثر الاحوال لا نستطيع ان نشاء ، وإنما نتهاوى تحت وطأته ، ولذلك يبقى لنا دين مختلط . وانا لنجد في التاريخ تحولات متداخلة بين شيئين هما في الحقيقة مختلفان في طبيعتهما اصلا ، حتى ان المرء لا يكاد يصدق انهما يستحقان اسماً واحداً[٥٧] . ويبقى هذان الشكلان من الدين دائماً متعادين في نظر الفيلسوف او المتافيزيقي ، فهو لا يستطيع ان يستمدهما من اصل واحد لانهما تعبيران عن قوتين مختلفتين اختلافاً كلياً ، واحدهما يقوم كله على الغريزة ، فغريزة الحياة هي التي خلقت وظيفة صنع الاساطير . اما ثانيهما وهو الدين فانه لا ينشأ من الغريزة او من العقل او الذكاء ، وانما يحتاج قوة دافعة جديدة ، يحتاج نوعاً خاصاً من الحدس والالهام .

« واذا شاء المرء ان يبلغ جوهر الدين ويفهم تاريخ الانسانية فعليه ان ينتقل حالا من الدين الخارجي الثابت الى الدين الداخلي الدينامي . اما الاول فقد وضع ليزيح الاخطار التي قد يتعرض لها الانسان بسبب ذكائه ، فهو تحت العقلي ، ومن بعد حرر الانسان نفسه بجهد لم يكن من السهل بذله ، من حركته حول محوره الذاتي ، فغمس نفسه من جديد في تيار التطور ، دافعاً بهذا التيار للامام في الوقت نفسه ، وهنا وجد الدين الدينامي مصحوباً دون ريب بالفكرية العالية متميزاً منها ـ وكان الشكل الاول من الدين « تحتَ عقلي » وكان الشكل الثاني « فوق عملي »[٥٨] .

مناقشة رأي برجسون

هذا الفصل الديالكتي الحاسم بين ثلاث قوى اساسية هي الغريزة والذكاء والحدس الصوفي لا يتمشى مع حقائق تاريخ الدين . حتى فكرة فريزر التي قال فيها ان الانسانية بدأت بعصر من السحر تبعه من بعد

٥٧ ـ برجسون ، المصدر نفسه : ٢٠١ وما بعدها

٥٨ ـ المصدر نفسه : ١٧٥ وما بعدها .

وعفّى عليه عصر من الدين ، فكرة غير قائمة ، لأن السحر "فقد" ثباته بعملية بطيئة جداً . واذا نظرنا الى تاريخ المدنية الاوروبية وجدنا ان الاعتقاد في السحر لم يتزعزع بقوة حتى في أكثر المراحل تقدماً ، أي في مراحل حضارة بالغة التطور والارهاف . حتى الدين سمح لهذا المعتقد بالبقاء الى حدّ ما ، فقد منع بعض الاعمال السحرية وحرّمها ، ولكن كانت هناك منطقة من السحر « الابيض » ظلت تعتبر غير ضارة . وقد قدّم مفكرو عصر النهضة ـ بومبونازي وكردانو وكمبانيلا وبرونو وجباتستا البورتاوي وبراكلسس ـ نظرياتهم الفلسفية العلمية حول فن السحر وكان جيوفاني بيكو الميراندولي ، وهو من أنبل المفكرين الدينيين في عصر النهضة واتقاهم مؤمناً بأن السحر والدين مرتبطان معاً بروابط لا تنفصم . فهو يقول . « ليس ثمة علم يؤكد العنصر الالهي في المسيح أقوى من السحر والتصوف » .

ونظرية فريزر

موقف متديني عصر النهضة من السحر

وقد نستنتج من هذه الامثلة ما كان يعنيه التطور الديني حقاً . فهو لا يعني التحطيم الكامل للخصائص الاولى الأساسية في الفكر الاسطوري . واذ كان المصلحون الدينيون العظام يرغبون في ان يستمع الناس اليهم ويفهموا ما يقولون ، فقد كان من المحتوم عليهم ان يتكلموا بلغة الناس لا بلغة الله وحدها . الا ان الانبياء العظام في اسرائيل لم يعودوا يتكلمون الى شعوبهم فحسب ، فقد كان ربهم رب العدالة ، ولم تكن رسالته مقصورة على فئة خاصة . وقد بشر اولئك الانبياء بسماء جديدة وارض جديدة . والجديد في هذا الدين هو النزعة الداخلية فيه ، أي معناه الاخلاقي ، لا محتواه . ومن اعظم المعجزات التي كان على كل الأديان الراقية ان تؤديها تطويرها لطابعها الجديد ، لتفسيرها الديني والاخلاقي للحياة ، من مادة جافية من الافكار البدائية ، أي من أغلظ انواع الخرافات .

معنى التطور الديني

فكرة الحرام ودلالتها على التطور في الدين

ولعلّ خير مثل نورده على هذا التحول ، تطوّر فكرة الحرام : ثمة مراحل عديدة في المدنية الانسانية لا نجد فيهـــا افكاراً محددة عن قوى إلهية ولا نجد فيهـــا روحانية محددة ـ أي لا نجد نظريـــة عن الروح الانسانية . ولكن يبدو انه ليس ثمة مجتمع ، مهما يكن بدائياً ، إلا وقد طوّر لنفسه نظاماً من التحريم ، وفي أكثر الاحوال يكون هذا النظـــام ذا مبنى شديد التعقيد . وفي جزائر البولينيزيين التي اخذت منهـــا كلمة « تابو » ـ < وترجمناها بكلمة « حرام » > ـ ترمز هذه الكلمة الى كل النظام الديني[٥٩] . ونجد مجتمعات بدائية عديدة تكون الاساءة الوحيـــدة فيها هي الخروج على « التابو » ـ او الوقوع في الحرام[٦٠] . فالاصطلاح في المراحل الاولية من المدنية الانسانية يشمل ميدان الدين والاخلاق كله . وبهذا المعنى َنسبَ كثير من مؤرخي الدين الى نظام التحريم قيمة كبيرة جداً ، فأعلنوا انه على الرغم من نقائصه الواضحة أوّلُ بذرة وألزمها في الحيـــاة الحضارية الراقية ، بل قيل إنـــه مبدأ اوّلي a priori للفكر الاخلاقي والديني ، ويصف جيفونز « التابو » ـ الحرام ـ بأنه نوع من الأمر الحتمي ، وهو النوع الوحيـــد الذي كان يعرفـــه الانسان البدائي ويصل اليه من صور « الطلب » . ويقول : إن الرأي بأن هناك بعضاً من الاشياء « يجب ألا تُعْمَلْ » إنما هو رأي شكلي محض لا محتوى له . اما جوهر الحرام فهو انه ، دون لجوء الى التجربة ، يعلن ابتداءً ان بعض الامور خطر . « وتلك الامور في الحقيقة لم تكن خطرة ، وكان الاعتقاد بخطرها غير نابع من العقل ، لكن لو لم يوجد ذلك الاعتقاد لمـــا كان هناك اتجاه اخلاقي ، وبالتالي لم تكن مدنية ... كان الاعتقاد مغالطة ..

٥٩ ـ راجع ماريت : « أيكون «التابو» سحراً سلبياً ؟ » في « عتبة الدين » : ٥٤ .

٦٠ ـ انظر ف. ب. جيفونز : « مقدمة لتاريخ الدين » (لندن، مثوين ١٩٠٢) ص: ٧٠

ولكن تلك المغالطة كانت هي المعاذ الذي حمى وصان فكرة كانت ستبرعم وتحمل ثمراً غالياً ـ تلك هي فكرة الواجب الاجتماعي »[٦١] .

بلوغ فكرة الواجب الاجتماعي ـ كيف ؟

ولكن كيف تطورت مثل تلك الفكرة من معتقد لا يحمل في ذاتـه ادنى علاقة بالقيم الاخلاقية ؟ كان الحرام بمعناه الاصلي الحرفي ـ فيما يبدو ـ يعني شيئاً « معلَماً مشهّراً » ـ شيئاً ليس على مستوى الاشياء العادية الدنيوية التي لا يصدر عنها اذى . كان محاطاً بجو من الخوف والخطر وكثيراً ما وصف هذا الخطر بأنه خطرٌ فوق الطبيعي ، ولكنه ليس اخلاقيـاً بأي حال . وإذا ميز من الاشياء الاخرى فهـذا التميز لا يعني فصلاً اخلاقياً ولا يتضمن حكماً اخلاقيـاً . فاذا ارتكب الانسان جريـمة اصبح « حراماً » ، ولكن هذا يصدق ايضاً على المرأة حين تضع حملها . فان « الدنس المعدي » يمتد الى كل مناطق الحيـاة . ولمسة من الإله خطرةٌ كلمس الاشياء غير الطاهرة جسديـاً . وبذلك يكون المقدس والممقوت على مستوى واحد . و « عدوى القداسة » تأتي بنفس النتـائج التي يأتي بهـا « التلوث من النجاسة » . فمن مس جثة اصبـح نجساً ولكن الطفل المولود حديثاً لا يمس . وكان بعض الشعوب يعد الاطفـال يوم ولادتهم حراماً الى حد ان لا يوضعوا على الارض . والعدوى الاصلية قابلة للنقل ومن نتائج هذا المبدأ أنه لم يعد فيه حد لانتشار العـدوى .

اتساع مدلول الحرام

ولقد قيل : « ان حراماً واحداً قد تسري عدواه في كل العالم »[٦٢] . وفي هذا النظام لا نلمح ظلا لاي مسئولية فردية ، فاذا اقترف الانسان جرماً لم يكن وحده « مشهراً » معلماً وانما ايضاً عائلته وأصدقاؤه ، وكل

---

٦١ ـ المصدر نفسه : ٦١ ، اقتبس باذن من مثوين وشركاه ومن منفذي وصية ف. ب. جيفونز .

٦٢ ـ في المادة الانثروبولوجية انظر فريزر : « الغصن الذهبي » ١ : ١٦٩ وما بعدها ، والقسم السادس بعنوان « السائبة » وانظر جيفونز ، المصدر نفسه الفصل : ٦ ـ ٨

قبيلته تحمل العلامة . كلهم يوسمون ، أي يشتركون في « وصمة » واحدة وتتفق شعائر التطهير مع هذه الفكرة فتتم النظافة بوسائل مادية وخارجية . وقد يزيل الماء الجاري وصمة الجريمة ، واحياناً يحول الاثم الى حيوان ، الى « سائبة » او الى طير يذهب بالاثم ويطير به بعيداً[٦٣] .

كيف تتغلب الاديان الراقية على هذا النظام

وقد وجدت الاديان الراقية ان التغلب على هذا النظام من الحرمة البدائية امر بالغ الصعوبة ، ولكنها بعد محاولات عدة نجحت في تحقيق هذا الامر ، وقد احتاجت لذلك عملية مشابهة من الفصل والافراد كالتي حاولنا وصفها فيما سبق . وكانت اول خطوة ضرورية ايجاد خط يفصل بين المنطقتين : المنطقة المقدسة والاخرى النجسة او المشئومة .

المحرمات في الاديان السامية

ولا ريب في ان الاديان السامية كانت في اول ظهورها مؤسسة على نظام معقد من المحرّمات . ويصرح روبرتسون سمث في أبحاثه عن دين الساميين بأن القواعد السامية الاولى للقداسة < الطهارة > والنجاسة لا يمكن تمييزها في أصلها عن المحرمات لدى المتوحشين ، حتى في تلك الأديان المؤسسة على أصفى دوافع خلقية لا تزال ثمة ملامح كثيرة تشير الى مرحلة مبكرة من الفكر الديني تؤخذ فيها الطهارة والنجاسة بالمعنى المادي . فمثلاً يحتوي

الطهارة وضدها في دين زرادشت

دين زرادشت اوامر مشددة ضد تلويث العناصر المادية . ويعتبر تلويث عنصر النار الطاهر بمس جثة أو أي شيء آخر نجس خطيئة فاحشة مهلكة ، بل انه لجريمة ان يعيد امرؤ النار الى بيت مات فيه انسان ، خلال تسع ليال في الشتاء وشهر في الصيف[٦٤] . وكان من المستحيل حتى على دين أرقى ، ان يهمل هذه القواعد والشعائر

---

٦٣ ــ انظر روبرتسون سمث من اجل تفصيلات أخرى ، المصدر نفسه التعليق «ج» ص ٤٢٧ وما بعدها .

٦٤ ــ انظر تفصيلات اخرى في دالا ، المصدر نفسه: ٥٥ ، ٢٢١ وما بعدها .

التطهرية أو يعفي عليها . فالذي كان يمكن ان يتغير في تقدم الفكر الديني هو الدوافع وراء صور الحرام لا الحرام نفسه . وكانت هذه الدوافع في النظام الاصلي غير مناسبة ، ومن وراء منطقة اشيائنا العادية والمألوفة توجد منطقة اخرى مليئة بقوى منظورة واخطار مجهولة ، وكل شيء ينتمي الى هذه المنطقة فهو مُعْلَمٌ مميز ؛ والتميز هو الذي يمنحه علامته الخاصة لا وجهة التميز ، فقد يكون حراماً لرفعته او لضعته ، بفضيلته او رذيلته ، بكماله او نقصه . والدين في مباديه لا يجسر ان يرفض الحرام ، لأنه ان هاجم هذه المنطقة المقدسة فقد موطىء قدميه ، ولكنه يبدأ بادخال عنصر جديد . يقول روبرتسون سمث :

تغيير الداف وراء الحرا

الدين لا يرفض الحرا نفسه

« لدى الساميين جميعاً قواعد للنجاسة واخرى للقداسة ، والحد بين الاثنتين غامض في اغلب الاحيان ، وتتفق الاولى والثانية الى درجة مدهشة في تفصيلاتهما مع المحرّمات البدائية ــ هذه حقيقة لا تترك مجالاً للشك في أصل فكرة القداسة وعلاقاتها القصوى . لكن الساميين يميزون بين المقدس والنجس ــ وهذه حقيقة اخرى تدل على تقدمهم على المستوى البدائي . كل المحرمات مستوحاة من رهبة ما فوق الطبيعي ولكن هناك فرقاً اخلاقياً عظيماً بين التحذيرات من هجوم قوى معادية غيبية والاحتياطات المؤسسة على احترام حق اله صديق ودود . أما الاولى فتلحق بالخرافات السحرية وهي مؤسسة على الخوف ولذلك فانها تكون حاجزاً للتقدم وعرقلة للاستقلال الحرّ للطبيعة على يد الطاقة الانسانية والجدّ الانساني ، ولكن النواهي التي تضيّق الرخص الانسانية بسبب احترام قوة معروفة صديق محالفة للانسان تحتوي في ذاتها ــ مهما تبد تفصيلاتها تافهة سخيفة ــ مبادىء نامية من التقدم والنظام الاخلاقي »[٦٥] .

---

٦٥ ــ روبرتسون سمث ، المصدر نفسه : ١٤٣ وما بعدها .

التميز بين نوعين من انتهاك حرمة الدين

وكان من الحتم لتطوير هذه المبادىء ان يقام تميز حاد بين نوعين من انتهاك الشرع الديني احدهما ذاتي والآخر موضوعي . وهذه التفرقة مجهولة تماماً في النظام البدائي من التحريم فالذي يهم ثمة هو العمل نفسه لا الدافع الى العمل . أما الخطر في صيرورة المرء «حراماً» فهو خطر مادي وهو شيء ليس في متناول قوانا الاخلاقية . وإذا كان العمل إرادياً أو غير ارادي فالنتيجة سواء ، ذلك لأن العدوى تنتقل تلقائياً ويمكن أن يقال في معنى الحرام إنه نوع من «لا مساس» Noli me tangere فهو الذي لا يجوز لمسه ، ولا الاقتراب منه . أما النية في الاقتراب منه أو طريقة الدنو منه فلا يحسب حسابها . بل إن التحريم لا ينقل باللمس فحسب وإنما ينقل ايضاً بالسمع والبصر ، والنتائج هي هي سواء أنظرت الى المحرم أو رأيته عرضا واتفاقا . فان رآك شخص «محرم» أو كاهن أو ملك ، فذلك خطر مثل ان تراه وتنظر اليه .

« عملية التحريم آلية دائماً ، فالاتصال بالاشياء المحرمة ينقل العدوى مثلما ان لمس الماء ينقل بللاً ، ولمس التيار الكهربائي يبعث هزة كهربائية . أما نوايا الذي وقع في الحرام فلا أثر لها في عمل الحرام . فقد يمس وهو جاهل ، أو قد يمسّ لفائدة الشخص الملموس ، فيحرم ايضاً كما لو كانت دوافعه الى هذا سوء أدب أو كان يقوم بعمل عدائي . وحال المقدّسين مثل الميكادو والرئيس البولينيزي وارطميس همينا لا تعدل شيئاً في ذلك العمل الآلي ، فاللمسة أو النظرة منهم مميتة للصديق مثلما هي مميتة للعدو ، مهلكة للحياة النباتية . وأقلّ من ذلك شأناً أخلاقية الذي تجاوز

التحريم ، فالعقاب ينزل كالمطر على الظالم والعادل سواء »[٦٦] .

تغير معنى الحرام في الدين

ولكن ها هنا تبـدأ تلك العملية البطيئة التي حاولنا ان نسمها باسم « تغيّير المعنى » في الدين . ولو نظرنا الى تطوّر اليهودية لأحسسنا كيف ان تغير المعنى هذا كان كاملاً حاسماً . ففي الاسفار النبوية من العهـد القديم نجد اتجاهاً جديداً كل الجدة من الفكر والشعور . ويصبح مثال الطهارة يعني شيئاً مختلفاً عن كل الأفكار الاسطورية السابقة . لقد أصبح من المستحيل ان نبحث عن الطهارة أو النجاسة في الاشياء المادية . حتى الاعمال الانسانية نفسها لم تعد تقسم الى طاهرة وغير طاهرة . لم يبق إلا طهـارة واحـدة ذات مغزى ورفعـة دينيين وتلك هي « طهـارة القلب » .

الحرام يجمد حال الانسان بين أمر ونهي

وبهذا التمييز الاول نبلغ تمييزاً ثانياً لا يقلّ عنه أهمية . لقد كان نظام الحرام يفرض على الانسان فروضاً وواجبات لا حصر لهـا ، وكل تلك الواجبات ذات طابع مشترك ، كلها سلبية ليس فيها أي مثال إيجابي : تجنب هذه الاشياء ، امتنع عن عمل هذه الامور ـ نواهٍ ومحظورات لا أوامر دينية واخلاقية ، ذلك لأن الخوف هو الذي يهيمن على نظـام الحرام ، والحرام يعرف كيف يمنع ولكنه لا يعرف كيف يهدي ، وهو ينبه الى الخطر ولكنه لا يستطيع ان يثير في الانسان طاقة جديدة عملية أو اخلاقية . وكلما تطوّر نظام الحرام أنذر ذلك بتجميد حياة الانسان في همود تام . فلا يستطيع ان يأكل ويشرب ، ان يقر او يمشي . حتى التكلم يصبح مصدر ازعاج له ، لأنه في كل كلمة يكون مهـدداً بأخطار مجهولة . ففي بولينيزيا لا يمنع المرء فحسب من ان يتلفظ باسم رئيس او فقيد بل انه ممنوع ايضاً من ان يورد أي كلمات او مقاطع في

---

٦٦ ـ جيوفنز : المصدر نفسه : ٩١

حديثه العادي يرد فيها ذلك الاسم .

وفي هذا المجال وجد الدين واجباً جديداً اثناء تطوّره ، الا ان المشكلة التي تحتم عليه ان يواجهها كانت عسيرة شاقة وربما بدت من بعض النواحي غير قابلة للحلّ . ذلك ان نظام الحرام على نقائصه الواضحة كان هو النظام الوحيد لتحديد الواجبات الاجتماعية التي استكشفها الانسان فهو حجر الزاوية في كل النظام الاجتماعي . ولم يكن ثمّة جانب من جوانب النظام الاجتماعي الا وهو محكوم مرتب بمحرمات معينة ، كالعلاقة بين الحاكمين والرعايا ، والحياة السياسية والحياة الجنسية وحياة الاسرة — كل هذه لم تكن لديها رابطة اقدس من رابطة التحريم ؛ وهذا نفسه يصدق على الحياة الاقتصادية كلها ، حتى المِلْكيّة نفسها على ما يبدو كانت في نشأتها الاولى نظاماً تحريمياً ، فكانت اول طريقة لامتلاك شيء او شخص ولاحتلال قطعة من الارض او لخطبة امراة هي إعلام كلٍّ منهم بوسم تحريمي . ولذلك كان من المستحيل على الدين ان يلغي هذا النظام المعقد من المحرمات ، لان الغاءه يعني فوضى شاملة ؛ ومع ذلك فان المعلّمين الدينيين العظام وجدوا دافعاً جديداً قادوا به الحياة الانسانية كلها — من ثمّ — في وجهة جديدة ، فقد استكشفوا في انفسهم قوة ايجابية ، قوة من الالهام والطموح لا من النهي فحسب ، فحولوا الطاعة السالبية الى شعور ديني حيّ . ثم ان نظام الحرام خطر على الانسان لانه قد يجعل حياته عبئاً يغدو في النهاية امراً غير محتمل ، ويجعل وجود الانسان كله ، اخلاقياً كان او مادياً ، مختنق الانفاس تحت وطأة هذا النظام . وها هنا يتدخل الدين : فكل الاديان الاخلاقية — دين انبياء اسرائيل والزرادشتية والمسيحية — قد وضعت لنفسها واجباً مشتركاً هو ان ترفع

تحويل الطاعة السالبة الى شعور ديني يخفف من وطأة الحرام

عن كاهل الانسانية عبء نظام التحريم وان تكشف ـ من الناحية الاخرى ـ عن معنى اعمق للواجب الديني بحيث يكون هذا الواجب تعبيراً عن مثال ايجابي جديد للحرية الانسانية لا أثراً للقهر والتضييق .

(٨)

اللغة

-١-

الصلة بين اللغة والاسطورة

بين اللغة والأسطورة قرابة قريبة ، فعلاقتهما في المراحل الاولى من الحضارة الانسانية جد وثيقة وتعاونهما أمر واضح حتى ليستحيل أن نفرق احداهما عن الاخرى . غير انهما فرعان متمايزان من جذر واحد . وحيثما الفينا الانسان وجدناه يملك القدرة على الكلام كما نجده تحت سيطرة من وظيفة خلق الاسطورة ، ومن ثم فان هذه الحال تغري الانثروبولوجيا الفلسفية بوضع هاتين الخاصّتين الانسانيتين تحت عنوان مشترك ، وقد تمّتْ محاولات في هذا الصدد ، فطوّر ف . ماكس ملر نظرية غريبة جعل فيها الاسطورة نتاجاً عرضياً للغة ، اذ اعتبر الاسطورة نوعاً من المرض في العقل الانساني ، تُطْلَبُ علّهُ في القدرة على الكلام ، ذلك ان اللغة بطبيعتها وجوهرها مجازية ، وحين تعجز عن ان تصف الاشياء بطريق مباشرة تجنح الى وسائل من الوصف غير مباشرة ، اي تنحو نحو مصطلحات غامضة مزدوجة المعنى . ويرى ماكس ملر ان الاسطورة

رأي ماكس ملر في هذه الصلة

تستند في اصلها الى هذا الغموض الكامن في اللغة ، وانها في هذا الجو الغامض وجدت دائماً غذاءها العقلي . يقول ملر : « ان مسألة الميثولوجيا قد اصبحت في الحقيقة مسألة سيكولوجيــة كما اصبحت ايضاً مسألة تابعة لعلم اللغة لان النفس الانسانية تصبح موضوعية من خلال اللغة على الاكثر . وهذا يفسر لِمَ سُمِّيَتْ الاسطورة مَرضَ لغة بدلا من ان اسميها مرضَ فكر ، ذلك لان اللغة والفكر لا يمكن فصلهما ... فرض اللغة هو اذن مرض فكر ، ونحن حين ننسب الى الاله العليّ كل نوع من انواع الاثم فنصوره مخدوعاً يخلبه الناس ، او غاضباً على زوجــه واطفاله ، فذلك برهان على مرض ، على حال فكرية غير عاديــة ، او بعبارة اوضح ، على جنون حقيقي ... تلك حالة مرضية ميثولوجية ...

واللغة القديمة أداة يعسر استعمالها وبخاصة في الاغراض الدينية . ومن المستحيل ان نعبّر في اللغة الانسانية عن الافكار المجردة إلا مجــازاً . وليس من المغــالاة ان نقول ان معجم الاديان القديمة كله يتألف من مجازات ... وها هنا مصدر يصدر عنه ضروب من سوء الفهم ابــداً ، وكثير من صور سوء الفهم هذا بقيت تحتفظ بأمكنتها في دين العالم القديم وأساطيره »[1] .

مناقشة رأي ملر

ولا يكاد أحد يقبل ان تعــدّ فعالية انسانية أساسية محض شذوذ ، أي نوعاً من مرض عقلي ، ولسنا بحاجة الى مثل هــذه النظريات الغريبة المتأبدة لكي نرى ان اللغة والاسطورة توأمان لدى العقل البدائي ، فكلتاهما قائمة على تجربة إنسانية عامة مبكرة ، وهي تجربة ذات طبيعة اجتماعية اكثر مما هي مادية . وقبل ان يتعلم الطفل الكلام ــ بوقت طويل ــ يكتشف

١ ــ ف . ماكس ملر : « اسهامات في علم الميثولوجيا » (لندن لونجمانز ، جرين وشركاها ١٨٩٧) ١ : ٦٨ وما بعدها ، وكذلك « محاضرات في علم الدين » (نيويورك ، ابناء تشارلس سكربنر ١٨٩٣) : ١١٨ وما بعدها .

له وسائل أبسط للاتصال بالآخرين . فصيحات التعب والألم والجوع والخوف والرعب التي نجدها في العالم العضوي تتخذ لدى الطفل شكلاً جديداً إذ لا تعود ردود فعل غريزية بسيطة ، لأنه أصبح يستعملها بطريقة أشد وعياً وإرادة . فاذا ترك الطفل وحده طلب حضور مربيته او أمه بأصوات مستبانة ، ويأخذ يدرك ان طلبه هذا قد حقق نتيجته المرموقة . وينقل الرجل البدائي هذه التجربة الاجتماعية الأولية الى الطبيعة بكاملها . فالطبيعة والمجتمع لديه ليسا فحسب مرتبطين بروابط وثقى ، وإنما يُكوّنان كلاً متجانساً لا تتمايز أجزاؤه . ولا يوجد بين العالمين خط فاصل ، فالطبيعة نفسها ليست إلا مجتمعاً عظيماً - مجتمع الحياة .

الطبيعة والمجتمع لدى البدائي سيان

اللغة السحرية وأثرها في الطبيعة

ومن هذه الوجهة نستطيع ان نفهم ، في يسر ، فائدة الكلمة السحرية ووظيفتها . فالاعتقاد بالسحر قائم على إيمان عميق بوحدة الحياة[٢] . ويؤمن العقل البدائي ان القوة الاجتماعية في الكلمة - بعد ان يمارسها في حالات عديدة - تصبح قوة طبيعية بل فوق الطبيعية . ويحسّ الانسان البدائي انه محاط بكل أنواع الاخطار المرئية وغير المرئية ، وهو لا يرجو ان يتغلب على تلك الاخطار بوسائل مادية . والعالم لديه ليس شيئاً ميتاً او أخرس بل هو يسمع ويفهم ، فاذا استطاع ان يستنجد قوى الطبيعة بطريق صحيحة لم تحجز عنه عونها . لا شيء يقاوم الكلمة السحرية : « فالشعر يستنزل القمر من عليائه »

Carmina vel coelo possunt deducere lunam

اكتشاف عجز اللغة السحرية

وحين بدأ الانسان يدرك أن هذه الثقة عبثٌ في غير محله - أي حين بدأ يدرك ان الطبيعة عنيدة لا لأنها تأبى ان تنجز مطاليبه بل لأنها لا تفهم لغته - عندئذ كان هذا الكشف صدمةً له ، ولا بد . وعند هذه

٢ - راجع الفصل السابع من هذا الكتاب .

النقطة كان عليه ان يواجه مشكلة جديدة كانت علامةَ تحوّلٍ وأزمة في حياته العقلية والاخلاقية . ومنذ حينئذ وجد الانسان نفسه ، ولا بدّ ، في وحدة موحشة نهباً لمشاعر من الاستيحاش واليأس المطلقين . وما كان له ان يتغلب عليهما لولا انه طوّر قوة روحيـــة جديدة سدت الطريق دون السحر ، وفتحت في الوقت نفسه طريقاً اخرى اشد تأميلاً . لقد تلاشى لديه كل امل في اخضاع الطبيعة بالكلمة السحرية ، ونتيجة لذلك بدأ الانسان يرى العلاقة بين اللغة والحقيقة في ضوء مختلف . ذهبت الوظيفة السحرية للكلمة وحلّت محلها وظيفتها السمانتية . ولم تعد الكلمة محبوّةً بقوى غريبة ، ولم يعد لها اثر مادي او خارق ؛ اصبحت تعجز عن ان تغير طبيعة الاشياء ، وتعجز عن ان توجه ارادة الالهة او الشياطين . وهذا لا يعني انها اصبحت بغير معنىً او بغير قوة ، انها ليست صوتاً هوائياً مرسلاً Flatus vocis وانما المظهر الحاسم لها هو مظهرها المنطقي لا المادي — هي ماديــاً عاجزة ولكنها ارتفعت منطقيا الى درجة اعلى بل الى اعلى درجة ، لأن « الكلمة » Logos قد اصبحت مبدأ العالم والمبدأ الاول في المعرفة الانسانية .

الكلمة اصبحت ذات وظيفة سمانتيــة لا سحرية

الاهتداء الى قيمة «اللوجوس»

وقـــد تمت هذه النقلة في الفلسفة الاغريقية القديمة ، وبخاصـــة لدى هرقليطس الذي يعده أرسطوطاليس في كتابه « ما وراء الطبيعة » مـــن « الفيزيولوجيين القدماء » ، لأن كل اهتمامه منصب على عالم الظواهر . فهو لا يؤمن بأن وراء عالم الظواهر ، أي عالم « الصيرورة » ، عالمـــاً مثالياً أزلياً من « الأيسية » الخالصة < الوجود > غير أنه مقتنع بحقيقة التغير وحدها ، وإنما يبحث عن « مبدأ » التغير . ويعتقد هرقليطس أن هذا المبدأ لا يوجد في شيء مادي ، وأن السبيل لتفسير النظـــام الكوني هو عالم الانسان لا عالم المادة . وتحتل القدرة على الكلام مركزاً متوسطاً في

اللوجوس في فلسفة هرقليطس

العالم الانساني ، ولذلك فعلينا أن نفهم معنى الكلام لكي نفهم « معنى » العالم . وإذا اخفقنا في سلوك هذه السبيل ـ أي الاستعانة باللغة لا بالظواهر الطبيعية ـ فاننا نخطىء الباب المؤدي الى الفلسفة . حتى في فكر هرقليطس نفسه لا تمثل الكلمة « اللوجوس » ظاهرة انثروبولوجية وهي ليست محصورة داخل الحدود الضيقة لعالمنا الانساني لأن فيها حقيقة كونية عامة ، ولكنها يجب ان تفهم في وظيفتها السمانتية والرمزية بدلا من ان تفهم في كونها قوة سحرية . يقول هرقليطس : « لا تصغ الي ، بل اصغ « للكلمة » واعترف بأن الأشياء كلها شيء واحد » .

الرأي المتافيزيقي في اللغة

هكذا انتقل الفكر الاغريقي القديم من فلسفة الطبيعة الى فلسفة اللغة . غير انه واجه ، ثمة ، صعوبات جديدة خطيرة ، فليس هناك شيء محيّر مثير للجدل أكثر من مشكلة « معنى المعنى »[٣] ، وما يزال علماء اللغة والسيكولوجيون والفلاسفة ، حتى في ايامنا هذه ، يذهبون مذاهب مختلفة في هذا الموضوع . ولم تستطع الفلسفة القديمة ان تتمرس بهذه المشكلة الدقيقة مباشرة في جميع وجوهها ، وانما قدمت لنا حلاً تمهيدياً . وقد بني هذا الحلّ على مبدأ كان مقبولاً بعامة في الفكر الاغريقي القديم ، وكان يبدو ثابتاً لا يتزعزع . وبيان ذلك أن كلّ المذاهب من فيزيولوجية وديالكتية بدأت بافتراض آن لا تعليل لحقيقة المعرفة إلا بالتطابق التام بين العارف والحقيقة المعروفة . وقد اتفقت المثالية والواقعية على الاعتراف بحقيقة هذا المبدأ وان اختلفتا في تطبيقه . فقال بارمنيديس : اننا لا نستطيع ان نفصل بين الوجود والفكر لأنهما شيء واحد . وفهم الفلاسفة الطبيعيون هذا التطابق وفسّروه بمعنى مادي صارم ، فقالوا إننا اذا حللنا

---

٣ ـ س . ك . أوجدن و إ . أ . رتشاردس : « معنى المعنى » (١٩٢٣ الطبعة الخامسة نيويورك ١٩٣٨)

طبيعة الانسان وجدنا فيها مجموعة مرتبطة من العناصر كالتي نجدها في العالم المادي ، فالعالم الأصغر < الانسان > مثال للعالم الاكبر ، وهذا يجعل الاول دليلاً الى معرفة الثاني . يقول امبذوقليس : « بالتراب نرى التراب ، وبالماء نرى الماء ، وبالهواء نبصر الهواء الشفاف ، وبالنار تأكل النار ، وبالحب نرى الحب ، وبالبغض المكين نرى البغض »(٤) .

فاذا قبلنا هذه النظرية العامة فماذا يكون « معنى المعنى » ؟ اولاً ، وقبل أي شيء آخر لا بد من ان يفسر المعنى من خلال الوجود < الأيس > ، لأن الوجود او الجوهر هو المقولة العامة التي تصل بين الحقيقة والواقع وتربطهما . ولا يمكن للكلمة ان « تعني » شيئاً إن لم يكن بين الاثنين تطابق ولو جزئياً على الأقل . ولا بد من ان تكون العلاقة بين الرمز والمرموز اليه علاقة طبيعية ، لا فحسب علاقة تقليدية . وبدون هذه العلاقة الطبيعية لا تستطيع الكلمة في اللغة الانسانية ان تؤدي مهمتها إذ تصبح غير مفهومة . وإذا قبلنا هذا المفترض ، واصله مستمد من نظرية عامة في المعرفة لا من نظرية في اللغة ، واجهنا على التو الرأي الصوتي < اي الرأي الذي يرى ان الكلمات تقليد للأصوات الطبيعية > وهذا الرأي هو وحده الذي يستطيع – فيما يبدو – ان يزيل الفجوة القائمة بين الأسماء والأشياء . غير انا إذا حاولنا ان نقضي على تلك الفجوة اخفقنا وازدادت الفجوة اتساعاً . وقد طور افلاطون هذا الرأي الصوتي بكل نتائجه لكي ينقضه ويرفضه ، فجعل سقراط في حوار « قراطيلس » يتقبل هذا الرأي بطريقته الساخرة ، ولكنه كان يرمي من قبوله إلى تحطيمه بما يحتويه من سخف كمين ، وينتهي افلاطون بالنظرية القائمة على ان اللغة

تباشير الرأي الصوتي في اصل اللغة

٤ – امبذوقليس ، القطعة : ٣٣٥ أنظر جون بيرنت : « الفلسفة الاغريقية القديمة » (لندن وادنبره ، أ. و س. بلاك ١٨٩٢) الكتاب الثاني : ٢٣٢

محاكاة صوتية إلى سخرية وهزل . ومع ذلك بقيت الفكرة الصوتية هذه سائدة على مدى قرون عدة حتى انها في المؤلفات الحديثة لم تنطمس إلا أنها ليست في الصورة الساذجة التي تمثلت في « قراطيلس » .

والاعتراض الواضح على هذه الفكرة هو اننا حين نحلل الكلمات في الكلام العادي نخفق في اكثر الأحوال دون استكشاف التشابه المزعوم بين الاصوات والاشياء . ويمكن ان نزيل هذه الصعوبة بالاشارة إلى أن اللغة الانسانية كانت منذ البداية عرضة للتغير والفساد ، ومن ثم لا نستطيع ان نرضى بحالتها الراهنة ، بل علينا ان نتتبع مصطلحاتنا الى أصولها اذا شئنا ان نقف على الرابطة التي تربط بين تلك المصطلحات والمسميّات ، أي علينا ان نردّ الكلمات المزيدة الى اصلها المجرّد ، ونستكشف الشكل الاصلي الحقيقي لكل مصطلح وعلى حسب هذا المبدأ أصبح علم الاشتقاق مدار فلسفة اللغة فضلا عن أنه مشغلة علماء اللغة . واستعمل النحويون والفلاسفة الاغريق قواعد اشتقاقية لم يعلق بها أثر لشكوك نظرية او تاريخية . ولكن لم يظهر علم اشتقاق قائم على مبادىء علمية قبل النصف الاول من القرن التاسع عشر[٥] ، فحتى هذا التاريخ كان كل شيء ممكناً وكان كل تفسير خلاب شاذ مقبولا . وكان إلى جانب قواعد الاشتقاق الايجابية قواعد أخرى سالبة من نوع « اشتقاق الشيء من ضده » Lucus a non Lucendo . وفيا كانت هذه الاتجاهات هي السائدة كانت تبدو نظرية العلاقة الطبيعية بين الاسماء والاشياء نظرية لها ما يسوغها ويكفل حمايتها .

السوفسطائيون واللغة

ولكن كانت ثمة اعتبارات عامة اخرى وقفت منذ البداية تكافح ضد هذه النظرية ، وتجلت على أشدها لدى السوفسطائيين اليونان الذين كانوا تلاميذ هرقليطس من بعض الوجوه ، حتى لقد ذهب افلاطون في حوار « ثياطيطس » الى حدّ ان يقول ان النظرية السوفسطائية في المعرفة لا تدعي أي نسبة الى الاصالة وقال : انها متفرعة عن نظرية هرقليطس في « تغير

٥ ــ أ. ف. بوت : « دراسات ايتمولوجية في اللغات الهندية الجرمانية» (١٨٣٣وما بعدها)

الاشياء » ناتجـــةٌ عنها . إلا أن بين هرقليطس والسوفسطائيين فرقاً لا ينطمس ، فقد كان الاول يرى ان الكلمة « اللوجوس » مبدأ ميتافيزيقي كلّي، وان له حقيقة عامة وقواماً موضوعياً . ولكن السوفسطائيين لم يتقبلوا تلك « الكلمة الالهية » التي عدّها هرقليطس أصل الاشياء كلها ومبدأها الاول ، أي أصل النظام الكوني والاخلاقي . فالانثروبولوجيا ، لا المتافيزيقيا لديهم ، هي التي تلعب الدور الاول في نظرية اللغة . لقد أصبح الانسان مركز العالم أو حسب قولة بروتاجوراس « الانسان مقياس كل الاشياء ــ تلك التي وجدت بحكم انها موجودة ، وتلك التي لم توجد ، بحكم انهـــا لم تكن » . اذن فان البحث عن أي تفسير للغـــة في عالم الأشياء المادية يعد عبثاً لا جدوى فيه ، ذلك أن السوفسطائيين وجدوا سبيلاً جديداً الى الكلام الانساني أبسط من ذي قبل ، وكانوا اول من عالج المشكلات اللغوية والنحوية بطريقة منظمة . ولكنهم لم يعنوا بتلك المشكلات بمعنى نظري فحسب لأن أي نظريةٍ في اللغة لا بـــد من ان تؤدي واجبات أخرى أدعى وألزم ، عليها ان تعلمنا كيف نتكلم ونعمل في عالمنا الاجتماعي والسياسي الواقعي . وهكذا أصبحت اللغة في مدينة اثينا أثناء القرن الخامس أداة لتحقيق أغراض محددة محسوسة عملية فكانت هي أقوى سلاح في المعارك السياسية الكبرى يومئذ . وما كان يرجو شخص ان يلعب دوراً بارزاً ان لم يحسن تلك الأداة ، وكان من الاهمية البالغة استعمالها بالطرق الصحيحة وتحسينها وشحذها على الزمن . ومن أجل هذه الغاية خلـــق السوفسطائيون فرعاً جديداً من فروع المعرفة هو « فن الخطابة » ــ أو البلاغة ــ وأصبح هذا الفن ، لا النحو ولا الاشتقاق ، هو المحور الاول لاهتمامهم . وكان للخطابة في تعريفهم للحكمة « صوفيا » مقام مركزي ، وأصبحت كل المنازعات حول « صحة » المصطلحات والاسماء من نافلة

اللغة عند السوفسطائيين غائية نفعية

القول تافهة . فالاسماء لم توضع لتعبر عن طبيعة الاشياء وليست لها علاقات موضوعية ؛ ومهمتها الحقة ان تثير العواطف الانسانية لا ان تصف الأشياء ، ان توحي للناس بأداء بعض الاعمال لا ان تنقل اليهم آراء وأفكاراً .

عجز النظريات الثلاث في اللغة وسببه

حتى هذا الحدّ نكون قد بلغنا فكرة ذات ثلاثة أوجه عن وظيفة اللغة وقيمتها : وجه اسطوري وثان متافيزيقي وثالث نفعي . وكلها جميعا تتجاوز الحدّ وتتخطاه ، لأنها تعجز عن أن تلحظ واحداً من أوضح الملامح في اللغة وهو · أن المنطوقات الانسانية الأولية لا تشير الى أشياء مادية ولا هي محض إشارات تعسفية . ولا ينطبق عليها مصطلح « طبيعي » Physei أو « وضعي » Thesei on ، فهي « طبيعية » لا « مصطنعة » إلا أنها ليس لها أي علاقة بطبيعة الأشياء الخارجية . وهي لا تعتمد على العرف أي على الدارج والعادة وإنما جذورها أعمق بكثير ، وهي تعبيرات عفوية عن المشاعر الانسانية ، فهي نداءات وصرخات . وليس من قبيل المصادفة أن يكون الذي وضع هذه النظرية ـ أن اللغة نداءات وصيحات ـ عالم طبيعي هو أعظم عالم بين مفكري يونان ، ذلك هو ذيموقريطس الذي كان أول من بسط الرأي بأن الكلام الانساني ابتدأ على شكل أصوات ذات طابع عاطفي فحسب ، ومن بعد اعتنق هذه النظرية أبيقور ولوقريطس استناداً على ما قاله ذيموقريطس ، وكان لها أثر دائم في نظرية اللغة حتى إنها لتظهر في القرن الثامن عشر ، في شكل لا يكاد يختلف عن شكلها الاول ، لدى مفكرين مثل فيكو وروسّو . ومن السهل ان نفهم الفوائد العظيمة لهذه النظرية من الزاوية العلمية إذ يبدو ، في هذا المقام ، أننا لم نعد بحاجة الى الاعتماد على محض التأمل ، بل لقد كشفنا عن حقائق موثّقة ، وهذه الحقائق غير قاصرة على المنطقة الانسانية . ها هنا نستطيع أن نرد الكلام الانساني الى غريزة أساسية غرستها الطبيعة

ظهور نظرية ترى ان اصل اللغة نداءات وصيحات

قيمة هذه النظرية في الربط بين الانسان والحيوان

في كل المخلوقات الحية . فالصيحات العنيفة ـ صيحات الخوف والغضب والألم أو الفرح ـ ليست خاصة بالانسان مقصورة عليه ، وإنما نجدها في كل مكان في العالم الحيواني . ولم يكن أحب الى العلماء من أن يتتبعوا حقيقة الكلام الاجتماعية ويردوها الى هذا السبب البيولوجي العام ، وإذا قبلنا رأي ذيموقريطس وتلامذته وخلفائه فعنى ذلك أن السمانتيات لم تعد منطقة منفصلة بذاتها وإنما اصبحت فرعا من علمي البيولوجيا والفيزيولوجيا .

ولم تستطع النظرية الصوتية هذه أن تبلغ دور النضج إلا حين أتيح لعلم البيولوجيا أن يجد لنفسه قاعدة علمية جديدة . إذ لم يكن يكفي أن نصل بين الكلام الانساني وبعض الحقائق البيولوجية بل لا بد من أن نقيم تلك الصلة على أساس مبدأ عام . وقد قدمت نظرية التطور مثل هذا المبدأ ، فلما ظهر كتاب داروين رحب به علماء اللغة بحماسة بالغة كالتي أبداها نحوه العلماء والفلاسفة . فتحول أوجست شليخر الى مذهب داروين بعد أن كانت كتاباته الأولى تدل على أنه من مريدي هيجل وتلامذته[٦] . نعم إن داروين عالج موضوعه من وجهة نظر العالم الطبيعي لا غير ، إلا أنه كان من الممكن تطبيق منهاجه العام على الظواهر اللغوية في سهولة ويسر . ويبدو أنه حتى في هذا الميدان اللغوي فتح مسلكا لم يكن معروفا . وقد أظهر داروين في « التعبير عن العواطف لدى الانسان والحيوانات » أن الاصوات والأعمال المعبرة إنما تمليها

---

٦ ـ انظر أوغست شليخر : « نظرية داروين وعلم اللغة » (فيمر ١٨٧٣) [قلت : كان شليخر في دور التأثر بهيجل يرى ان اللغة ذات مظهرين ـ مظهر الدلالة ومظهر العلاقة والأول هو المادة والثاني هو الصورة وأن هذين المظهرين متمثلان على أتم حال في اللغة المتصرفة . غير أنه حين تحول الى رأي داروين تخلى عن هذه الثنائية ورأى أن اتجاه الفكر يسير نحو الوحدة وأعلن أن ما ينطبق على الأجناس الحيوانية والنباتية ينطبق على اللغة وأن المشاهدة هي اساس المعرفة وأن كل ما سمي فلسفة للغة ولم يكن تجريبياً فهو مرحلة ملغاة] (المترجم) .

حاجات بيولوجية معينة وانها تستعمل حسب قواعد بيولوجية محـددة . فاذا تقـدم الباحث الى اللغز القـديم عن اصل اللغـة ، من هـذه الزاوية ، استطاع ان يعالجـه بطريقة علمية صارمة . وبهذا تعد اللغـة الانسانية هبةً طبيعية عامة ويبطل اعتبارها « دولة ضمن الدولة » .

نقص النظريـات البيولوجيـة عامـة

ومهما يكن من امر فقد بقيت هناك صعوبة اساسية ـ ذلك ان خالقي النظريات البيولوجية في اصل اللغة عجزوا عن « ان يروا الغابة حيث رأوا الاشجار » . < أي ان يستدلوا بالاجزاء على الكل > : بدأوا مفترضين ان السبيل السويّ يؤدي من صيحات التعجب والنداء الى الكلام ، ولكن هذه « قضيَّةُ دَوْر » وليست حلا للمسألة ، ليست حقيقة الكلام الانساني هي التي تتطلب تفسيراً وانما مبنى ذلك الكلام ، وتحليل هذا المبنى يكشف عن فرق اساسي بين اللغتين الموضوعية والعاطفيـة ، وكلتاهما ليستا على مستوى واحـد . وحتى لو امكننا ان نربط بينهما من حيث النشأة فان انتقالنا من واحدة الى اخرى سيبقى دائما ـ من الوجهة المنطقية ـ انتقالا من جنس الى جنس metabsis eis allo genos وحتى اليوم فيما احسب لم تنجح أي نظرية بيولوجية في ان تغفل هذا الفرق المنطقي المتصل بالمبنى اللغوي نفسه . وليست لدينا اي شواهد سيكولوجية تقول ان حيوانا ما قد استطاع ان يتخطى الحدّ الفاصل بين اللغة الموضوعية واللغة العاطفية . أما ما يسمى عادة « اللغة الحيوانيـة » فانه ذاتي دائما يعبر عن مختلف احوال المشاعر ولكنه لا يعيِّن الاشياء ولا يصفها[٧] ولا يوجـد من الناحية الاخرى شواهد تاريخية على ان الانسان ، حتى في ادنى مراحل حضارته ، اكتفى باللغة العاطفيـة او بلغة الاشارات والايماءات . واذا شئنا ان نتبع منهجا تجريبيا خالصا فيجب ان نستبعد مثل هذا الافتراض

---

٧ ـ انظر آراء و. كوبلر وج . ريفيز التي مرت في الفصل الثالث .

الذي يبــدو في اقل صوره تقديريا ، مثيراً للشك ان لم يكن بعيداً عن الاحتمال .

والحق ان هذه النظريات حين توضع تحت الفحص الدقيق يصبح المبدأ الذي تقوم عليه ـ دائما ـ محطا للتساؤل . وبعد بضع خطوات في الدفاع عن هــذه النظريات يصبح المدافعون عنها مضطرين ليقروا أو ليؤكدوا الفرقَ الذي شاءوا لدى النظرة الاولى ان ينكروه او يقللوا من شأنه . ومن اجل ان اوضح هذه الحقيقة سأختار مثلين محسوسين اولها من ميدان اللغويات والثاني من المؤلفـات السيكولوجية والفلسفية فأقول : ربما كان أوتو يسبرسن آخر عالم لغوي حديث ذي اهتمام ثاقب بالنظرية القديمة في اصل اللغة . ولم ينكر ان كل الحلول السابقة للمشكلة كانت غير كافية ، بل كان في الحق مؤمنــا انه اكتشف منهجا جـديداً يرجى له التوفيق والنجاح . يقول يسبرسن :

مثل من اوتو يسبرسن

« إن المنهج الذي استحسنه وانا أول من يستعمله دون تردد هو ان نتتبع لغتنا الحديثة عوداً في الزمن ، بقدر ما يسمح به التاريـخ وتقره المواد التي لدينــا ... فاذا توصلنا من هذه العمليــة أخيراً الى اصوات منطوقة ، هذا وصفها ، حتى لا يمكن ان نسميها لغة حقيقية وانما شيئا سابقاً للغة ـ حينئذٍ تكون المشكلة قد حلّت . ذلك ان التحوّل شيء يمكن فهمه ، اما الخلق من لا شيء فلا يمكن للفهم الانساني ان يتصوره » .

وهذا التحوّل تمّ ، حسب هذه النظرية ، عندما أصبحت المنطوقات الانسانية تُستَعْمَلُ أسماء ، وكانت في اول أمرها صيحات عاطفية او عبارات موسيقية . أي أن ما كان في الاصل خليطاً من أصوات لا معنى لها أصبح فجأة بهــذه الطريقة أداةً للفكر . فمثلاً تغيرت مجموعة من الأصوات كانت تُغنّى في نغمة معينة وتستخدم أنشودة للانتصار على عدوّ

ُهزم أو ُذبح ـ تغيرت فاذا بها اسمُ َعلَمٍ على تلك الحادثة المعينة او لذلك الشخص الذي ذَبَحَ العدو . وهذا التطور قد يخطو خطوة أخرى بتحول مجازي في التعبير فيدل على مواقف مشابهة[8] . ولكن « هذا التحول المجازي » هو الذي يحوي كل المشكلة ، في الحقيقة . فان هذا التحول يعني ان المنطوقات الصوتية التي كانت حتى عهدئذ صيحاتٍ ، أو دفقات عفوية من العواطف القوية ، قد أصبحت تؤدي وظيفة جديدة كل الجدة ، إذ أصبحت رموزاً تنقل معاني محددة . وقد اقتبس يسبرسن نفسه ملاحظة لبنفي (Benfey) يقول فيها : إن بين صيحة التعجب والكلمة فجوة واسعة جداً حتى لتمكننا من القول بأن صيحة التعجب نفيٌ للغة ، لأن صيحات التعجب لا تستعمل إلا اذا كان مستعملها لا يستطيع الكلام أو لا يريد ان يتكلم . ويسبرسن نفسه يقول ان اللغة نشأت حين انتصر نقل المعاني على صيحات التعجب . وهذه الخطوة نفسها لا تجد لها تعليلاً في النظرية المتقدمة ، وانما هي مفترضة افتراضاً .

مثل من جراس دي لاجونا

ومثل هذا النقد يصدق على الفكرة التي طوّرتها جرايس دي لاجونا في كتابها « الكلام ــ وظيفته وتطوره » . ففي هذا الكتاب نجد صورة تفصيلية محكمة للمشكلة ، حذفت منها الافكار الخلاّبة التي نجدها أحياناً لدى يسبرسن . ووصفت دي لاجونا الانتقال من الصيحة الى الكلام بأنه عملية من التدرج في بلوغ الموضوعية ، وهذا يتم حين تتنوع النعوت البدائية المتصلة بحال أو موقف ما ؛ وفي الوقت نفسه تتميز من الملامح الملحوظة في تلك الحال أو ذلك الموقف ، عندئذ « تبرز الموضوعات أو الاشياء وُتــدرك اكثر

٨ ــ بسط يسبرسن هذه النظرية اولا في كتابه « التقدم في اللغة » (لندن ١٨٩٤) وانظر ايضاً كتابه « اللغة ، طبيعتها وتطورها وأصلها » (لندن ونيويورك ١٩٢٢) ص : ٤١٨ ، ٤٣٧ وما بعدها .

مما تُحَس ، وفي الوقت نفسه يتخذ هذا البروز المتزايد شكلا منظماً... وأخيراً يظهر النظام الموضوعي للواقع ويصبح العالم معروفاً على حقيقته »[٩].
وأقول : إن هذا التجسم المتزايد في الحال الموضوعية ، وهذا التنظيم التالي ، هما في الحقيقة أول واجب وأهمه في اللغة الانسانية ، ولكني أخفقت في أن ألحظ كيف تعلل النظرية التي ترى أصل اللغة صيحات ــ كيف تعلل لحدوث هذه الخطوة الحاسمة . وفي هذا الرأي الذي أوردته دي لاجونا لسنا نجد ما يملأ الفجوة بين صيحات التعجب والأسماء ، بل إن تلك الفجوة لتظل بكامل اتساعها . إن المؤلفين الذين مالوا إلى الاعتقاد بأن الكلام قد تطور من حالة صيحات التعجب ، انقادوا بعد كل ذلك إلى النتيجة التي تقول إن الفرق بين الصيحات والأسماء أعظم وأوضح من التماثل بينهما . تلك حقيقة فذة عن أولئك المؤلفين ومنهم ــ مثلا ــ جاردنر الذي يبدأ مقرراً أن بين اللغة الانسانية والحيوانية « تجانساً أساسياً » ، فاذا تقدم بنظرياته بضع خطوات أقر أن بين منطوقات الحيوانات والكلام الانساني فرقاً حيوياً يغطي على ما بينهما من تجانس أساسي[١٠]. فالتشابه البادي إنما هو في الحقيقة رابطة مادية لا تنفي التغاير الوظيفي الصوري وإنما تثبته وتؤكده .

ــ ٢ ــ

تراءت مسألة أصل اللغة في سحر خلاب لعيني العقل الانساني على مدى الأزمان . ومنذ أن بدأ فكر الانسان يرسل شيئاً من الأنوار أخذه العجب

---

٩ ــ جراس دي لاجونا : « الكلام : وظيفته وتطوره » (نيوهافن، مطبعة جامعة ييل ١٩٢٧) ص : ٢٦٠ وما بعدها

١٠ ــ ألان هـ. جاردنر : « نظرية الكلام واللغة » (اكسفورد ١٩٣٢) ص : ١١٨ وما بعدها .

من هذه المسألة . ويحدثنا كثير من الحكايات الأسطورية كيف تعلم الانسان الكلام من الاله نفسه أو بعون من معلم ملهم سماوي . ومن السهل أن نفهم هذا الاهتمام بأصل اللغة إن نحن تقبلنا المقدمات الأولى للفكر الاسطوري . فالأسطورة لا تعرف طريقة أخرى للتوضيح سوى أن تعود إلى الماضي البعيد ، وأن تستمد صورة الحال الراهنة في العالم المادي والانساني من هذه المرحلة الأولية للأشياء . ومن المدهش المتناقض ان تكون هذه النزعة ما تزال سائدة أيضاً في الفكر الفلسفي .

استمرار البحث في اصل اللغة

الفوضى في معالجة المشكلات اللغوية

الا ان مسألة التصنيف والتقسيم هنا ظلت على مدى عدة قرون مغمورة بمسألة النشوء والتطور . وكان من المعتقد ان حل المشكلة المتعلقة بالنشوء يعني حلّ كل المشكلات الاخرى تبعاً لذلك . ولكن هذا الفرض لم يكن يجد مسوغاً من ناحية فلسفة المعرفة ؛ فقد علمتنا نظرية المعرفة أننا يجب ان نضع دائماً خطاً قوياً فاصلاً بين مشكلات النشأة ومشكلات التفريع والتصنيف . أما الخلط بين هذين النوعين من المشكلات فانه خطر مضلل . كيف نسيت هذه القاعدة المنهجية عند معالجة المشكلات اللغوية ، وقد تأثلت اصولها في الفروع الاخرى من المعرفة ؟ حقاً انه لمن الأهمية بمكان عظيم ان تكون لدينا الشواهد التاريخية الكاملة عن اللغة ـ أي أن نقدر على ان نجيب على سؤال من يسأل : هل لغات العالم كلها منحدرة من أصل مشترك او من اصول متباينة ، وان نقدر على ان نتتبع تطور التعبيرات الفردية والنماذج اللغوية خطوة إثر خطوة . ولكن هذا كله لا يكفي لحلّ المشكلات الاساسية المتعلقة بفلسفة اللغة . لأننا لا نقنع في الفلسفة بتغير الاشياء أو بالترتيب التاريخي للاحداث بل علينا هنا ان نتقبل ، على نحو ما ، تعريف افلاطون للمعرفة الفلسفية ـ وهو قوله إنها معرفة «أيسية» < وجود > لا معرفة «صيرورة».

ومن المحقق ان ليس للغة وجود خارج الزمن أو وراء حدوده ، فهي ليست تلحق بعالم الافكار المجردة ، بل إن التغير ، من الناحية الصوتية والقياسية والسمانتية ، عنصر أساسي فيها . ومع ذلك فان دراسة كل هذه الظواهر لا تكفي لكي تجعلنا نفهم الوظيفة العامة للغة . اننا لنعتمد في تحليل كل شكل رمزي على المعلومات التاريخية ، ولا نستطيع الاجابة بطريقة تجريدية خالصة عن سؤال من يسأل : ما هي الاسطورة والدين والفن واللغة ؟ ومن الناحية الأخرى ترانا حين ندرس الدين والفن واللغة نلتقي دائماً بمشكلات بنائية عامة تنتمي إلى فرع آخر من المعرفة ، ولا بد من معالجة تلك المشكلات منفصلة إذ لا يمكن معالجتها ولا حلها بالبحوث التاريخية وحدها .

اتخاذ التاريخ طريقاً لدرس الكلام

وكان الرأي ما يزال في القرن السادس عشر سائداً متقبلاً بان التاريخ هو السبيل الوحيد المؤدي إلى دراسة علمية للكلام الانساني . وكان الاساتذة الاكفاء الذين حققوا أعظم النتائج في الميدان اللغوي اناساً يسيطر عليهم الاهتمام بالتاريخ الى حدٍّ يضعف لديهم من أية نزعة فكرية اخرى . من هؤلاء يعقوب جريم الذي كان اول من وضع النحو المقارن للغات الجرمانية ، كما ان اللذين وضعا النحو المقارن للغات الهندية الأوروبية هما بوب وبوت ، وكمل عملهما أ. شليخر وكارل بروجمان و ب . دلبرك .

هرمان بول والتاريخ اللغوي

واول من أثار مسألة التاريخ اللغويّ هو هرمان بول فقد كان على يقين من أن البحث التاريخي وحده لا يستطيع أن يحل كلّ مشكلات الكلام الانساني ، فأصرّ على ان المعرفة التاريخية تتطلب دائماً تكملة أو صلة منظمة ، وقال إن لكل فرع من فروع المعرفة التاريخية علماً مشابهاً يعالج الاحوال العامة التي تتطور فيها المواد التاريخية ، كما يعالج الاستفسارات

الاعتماد على السيكولوجيا الى جانب التاريخ

عن تلك العوامل التي تظل ثابتة اثناء تغيرات الظواهر الانسانية كلها[١١].
غير ان القرن التاسع عشر لم يكن فحسب قرناً تاريخياً بل كان أيضا سيكولوجيا ، ولذلك كان من الطبيعي أن يقال : ان من شاء قواعد التاريخ اللغوي ، فليبحث عنها في ميدان علم النفس ؛ وكان هذان العلمان هما موئل الدراسات اللغوية ، يقول ليونارد بلومفيلد :

« عالج هرمان بول واكثر معاصريه اللغات الهندية الأوروبية فقط وأبوا أن يشتغلوا في لغات يجهلون تاريخها ، مثلما اغفلوا المشكلات الوصفية . وقد حِال هذا التحديد بينهم وبين معرفة نماذج أخرى من المبنى النحوي ، كانت تستطيع ان تفتح أعينهم على أنّ الملامح الأساسية لنحو اللغات الهندية الأوروبية ليست بأي حال ملامح عامة للكلام الانساني كله .. والى جانب هذا التيار الكبير من البحث التاريخي كان هناك تيار صغير سريع من الدراسات اللغوية العامة .. فقد أخذ بعض الدارسين يبصرون بوضوح متزايد العلاقة الطبيعية بين الدراسات الوصفية والتاريخية ، ووضّح اختلاط هذين التيارين من الدراسة ، – أعني التيار التاريخي المقارن والفلسفي الوصفي – بعض المبادىء التي لم تكن ظاهرة لمن قصروا البحث في اللغات الهندية الأوروبية في القرن التاسع عشر .. وأسست كل الدراسات التاريخية للغة على المقارنة بين مجموعتين أو اكثر من المعلومات الوصفية . وكان نصيب تلك الدراسات من الدقة والكمال بمقدار ما تسمح به تلك المعلومات ، وليس المرء بحاجة الى المعرفة التاريخية ، أياً كانت ، في وصف

١١ – هرمان بول : « مبادىء تاريخ اللغة » (هاله ١٨٨٠) الفصل الاول ، والترجمة الانكليزية بقلم هـ.أ. سترونج (نيويورك، مكميلان ١٨٨٩) .

اللغة ، بل الحق أن من يسمح لهذه المعرفة أن تؤثر في وصفه فانما يشوه معلوماته حتماً ؛ لا بد من أن يكون الوصف الذي نضعه منصفاً إن كنا نريد أن نتخذ منه أساساً ركيناً للعمل المقارن »[١٢] .

هبولت واثره في تطوير الدراسات اللغوية

ووجد هذا المبدأ المنهجي أول تعبير عنه ، وربما قلنا أقدم تعبير ، في مؤلفات عالم لغوي ومفكر فلسفي عظيم ، ذلك هو فلهلم فون همبولت * الذي خطا اول خطوة نحو تصنيف لغات العالم وردّها الى نماذج اساسية معينة . ولم يستطع من أجل هذه الغاية أن يكتفي بالمناهج التاريخية وحدها لأن اللغات التي درسها لم تعد مقصورة على النماذج الهندية الأوروبية ، فقد كان اهتمامه شاملاً يحيط بميدان الظواهر اللغوية كله ، فقدم أول وصف تحليلي للغات الامريكيين الأصليين مفيداً من المادة الغنية التي عاد بها أخوه الكسندر فون همبولت من رحلاته الاستكشافية في القارة الأمريكية . وقد كتب ف . فون همبولت في الجزء الثاني من مؤلفه العظيم أوّل نحو مقارن للغات الاندونيسية والميلانيزية [١٣] ؛ ولم يكن لديه أي معلومات تاريخية لكتابة ذلك النحو لان تاريخ تلك اللغات كان مجهولاً تماماً . وكان على همبولت أن يمارس المشكلة من زاوية جديدة وأن يمهّد الطريق أمام نفسه .

---

١٢ ـ بلومفيلد : « اللغة » (نيويورك ، هولت وشركاه ١٩٣٣) ص : ١٧ وما بعدها .

* [راجع فصلا عن همبولت في فلسفة الاشكال الرمزية للمؤلف نفسه ١ : ١٥٥ ـ ١٦٣ من الترجمة الانجليزية ، وقد استخلص المؤلف ثلاث نقاط تدور حولها فلسفة همبولت في اللغة وهي ان اللغة تمثل ناحية ذاتية وفكرة موضوعية وتتركب من مادة وصورة] (المترجم) .

١٣ ـ برلين (١٨٣٦ ـ ١٨٣٩) ، انظر « مجموعة مؤلفات همبولت » (أكاديمية برلين) الجزء السابع ، القسم الاول .

غير ان مناهجه بقيت تجريبيـــة ، ليس إلا ، إذ كانت مؤسسة على محض المشاهدة ، دون أدنى تأمل . إلا أن همبولت لم يقنـــع بوصف الحقائق واحدة إثر واحدة ، وإنما استمد من حقائقه استنتاجات عامة ذات شمول كثير . فقرّر ان من المستحيل على الباحث ان يكسب بصراً نافذاً في طبيعة الكلام الانساني ووظيفته إن كان يظن انه مجموعة من « الكلمات » . فالفرق الحقيقي بين اللغات ليس فرقاً في الاصوات والحروف وإنما هو فرق في « مجالي النظر الكونية » (Weltansichten) . فاللغة ليست مجموعة آليّةّ من المصطلحات ، واذا فسخناها الى كلمات ومصطلحـــات فمعنى ذلك اننا نجزئها ونبطل نظامها ونفككها . ومثل هذه الفكرة ضار بأي دراسة تتناول الظواهر اللغوية ، إن لم يكن خطراً عليها . ويؤكد همبولت أن الكلمات والقواعد التي تكوّن اللغة ، حسبما يجري في خواطرنا عادة ، لا وجود لها في الحقيقة إلا في الكلام المترابط ، فاذا اعتبرنا تلك الكلمات والقواعد وحدات منفصلة فما ذلك إلا « نتاج ميت لتحليلاتنا العلميـــة المبتسرة » . يجب ان نعتبر اللغة « طاقة » لا « شغلاً » < ارجأ > ليست اللغة شيئاً جاهزاً وانما هي عملية مستمرة ، هي « شغل » يكرره العقل الانساني ابداً مستخدماً الأصوات المنطوقة ليعبر عن الفكر[١٤] .

وكان ما كتبه همبولت خطوة بارزة في الفكر اللغوي ، بل كان أزيد من ذلك لأنه كان فاتحة عصر جديد في تاريخ فلسفة اللغة . ولم يـــكن همبولت دارساً متخصصاً في ظواهر لغوية معينة ولا كان متافيزيقياً مثل شلنج وهيجل . وانما سار على المنهج « النقدي » الذي وضعـــه كانت دون أن ينهمك في التفكير في جوهر اللغة او اصلهـــا . وهو لا يذكر

---

١٤ ــ همبولت : المصدر نفسه : ٤٦ وما بعدها . وقد قدمت تحليلا تفصيلياً لنظرية همبولت في كتابي « فلسفة الاشكال الرمزية » ١ : ٩٨ وما بعدها . [وانظر التعليق السابق رقم : ١٢] .

مشكلة اصل اللغة أبداً في كتابه ، وانما عُني فيه بمشكلات المبنى . واليوم قد اصبح العلماء يجمعون على ان تلك المشكلات لا تحل عن طريق المناهج التاريخية وحدها ، وهم من مختلف المذاهب وفي شتى الميادين متفقون بالاجماع على القول بان علم اللغة التاريخي لم يجعل من علم اللغة الوصفي حشواً زائداً لأن الاول يجب ان يُؤسس دائماً على وصف مراحل التطور في اللغة ـ وصف المراحل التي نستطيع ان نبلغها مباشرة (١٥) .

تطور علم اللغة مشبه لتطور سائر العلوم

ومن الحقائق الفذة الهامة من زاوية التاريخ العام للأفكار أن علم اللغة ، في هذا المجال ، قد تعرّض لنفس التغير الذي تعرضت له سائر فروع المعرفة . أي أن الوضعية القديمة قد خلفها مبدأ جديد قد نسميه « البنائية » . ذلك هو ما حدث في العلوم كعلم الطبيعيات القديمة ، فقد كان علماء الطبيعيات يعتقدون أننا من أجل الكشف عن قوانين عامة للحركة يجب أن نبدأ دائماً بدراسة حركات « النقط المادية » . وبنى لجرانج « الميكانيكا التحليلية » على هذا المبدأ ، ثم جاء فردي وماكسويل فاكتشفا قوانين المجال الكهربي المغناطيسي فاتجهت تلك القوانين الى نتيجة مضادة للسابقة ، إذ اتضح أن المجال الكهربي المغناطيسي لا يمكن ان يجزأ إلى نقاط مفردة . ولم يعد الالكترون يعتبر وحدة مستقلة ذات وجود قائم بنفسه ، وإنما عُرّف بأنه نقطة حد في المجال كله ، وهكذا نشأ نوع جديد من الطبيعيات < field - physics > ابتعد في وجوه كثيرة عن الفكرة السابقة في الميكانيكا القديمة .

ونجد في البيولوجيا أيضاً تطوّراً مشابهاً ، ذلك أن النظريات

---

١٥ ـ أنظر مثلا يسبرسن : « فلسفة النحو » (نيويورك ، هولت وشركاه ١٩٢٤) ص : ٣٠ وما بعدها .

« الهولستية » • الجديدة التي سادت منذ أوائل القرن العشرين قد عادت إلى التعريف الارسطوطاليسي القديم للكائن العضوي ، فأكدت أن « الكل سابق للجزء » في العالم العضوي . ولا تنكر هذه النظريات حقائق التطور إلا أنها لم تعد تستطيع أن تفسرها بنفس المعنى الذي كان يراه داروين أو الداروينيون المخلصون[١٦] . وأما السيكولوجيا فانها ، إلا قليلاً ، تبعت طريقة هيوم ، خلال القرن التاسع عشر ، أي كانت ترى أن الطريقة الوحيدة لتعليل الظواهر النفسية هي ردّها إلى عناصرها الأولى ، وأن الحقائق المركبة ليست إلا تجمعاً من حقائق حسية بسيطة . وقد انتقد المذهب الجشطالتي الحديث هذه الفكرة وقضى عليها وبذلك عبَّد الطريق أمام نوع جديد من السيكولوجيا « البنائية » .

زيادة التركيز على المشكلات البنائية

فاذا انتحل علم اللغات هذا المنهج نفسه وزاد من تركيزه على المشكلات البنائية ، فهذا لا يعني طبعاً ان الآراء السابقة قد فقدت شيئاً في جانب الأهمية والاثارة ، ولكن الابحاث اللغوية بدلاً من ان تسير في خط مستقيم وتحصر اهتمامها في الترتيب الزمني لظواهر الكلام ، اتخذت خطاً بيضي الشكل ذا نقطتين مركزيتين مختلفتين . وأوغل بعض اللغويين الى حد أن قالوا : إن جمع الآراء الوصفية والتاريخية خطأ من الناحية المنهجية ، (وكان الجمع بين تلك الآراء علامة مميزة لعلم اللغات خلال القرن التاسع عشر) حتى إن فرديناند دي سوسير صرّح في محاضراته بأنا لا بد ان نتخلى عن فكرة « النحو التاريخي » . لأن النحو التاريخي في رأيه فكرة

دي سوسير وقسمة اللغة في قسمين

مولّدة تحتوي عنصرين متباعدين لا يمكن جعلهما في مقام واحد أو دمجهما

• [يعني بالنظريات الهولستية تلك النظريات التي ترى اننا في مختلف ميادين المعرفة لا نستطيع معرفة الأجزاء الا من خلال معرفة الكل] . (المترجم)

١٦ — انظر ج . ب . س . هالدين : « أسباب التطور » (نيويورك ولندن ١٩٣٢) .

في كلّ عضوي . ويرى سوسير ان دراسة الكلام الانساني ليست موضوع علم واحد ، وإنما هي موضوع علمين ، وفي مثل هذه الدراسة علينا أن نميز بين محورين مختلفين : « محور الآنيّة » و « محور التعاقب » . والأول منهما هو الذي ينتمي اليه النحو بطبيعته وجوهره . وقد خطّ دي سوسير خطاً فاصلاً بين « اللغة » و « الكلمة » : فاللغة عامة كلية ، أما عملية الكلام فانها فردية جزئية من حيث انها عملية مؤقتة ، لأن لكل فرد طريقته في التكلم ، لكننا في التحليل العلمي للغة لا نعير الفروق الفردية اهتماماً ، وإنما ندرس حقيقة اجتماعية تتبع قواعد عامة ـ قواعد مستقلة تماماً عن الفرد المتكلم . ولا تستطيع اللغة دون هذه القواعد أن تؤدي واجبها الأول أي لا يمكن استعمالها وسيلة للاتصال بين كل الأفراد في المجتمع المتكلم . أما علم اللغة « الآنيّ » فانه يعالج العلاقة البنائية الثابتة في أي آن . وأما علم اللغة « التعاقبيّ » فانه يعالج كيف تتعين الظواهر وتتطور خلال الأزمنة المتعاقبة[١٧] .

المشكلات البنائية في الفونولوجيا

ويمكن درس الوحدة البنائية الاساسية للغة واختبارها بطريقتين ، لأن هذه الوحدة تظهر في جانبين : جانب المادة وجانب الصورة ، وتعلن عن نفسها في نظامها الصوتي لا في نظام الصور النحوية فحسب . وتعتمد شخصية اللغة على هذين العاملين ، إلا ان المشكلات البنائية في علم التغيرات الصوتية phonology اكتشفت متأخرة بالنسبة لمشكلات علم تركيب الجمل وعلم بنية الكلمات < المورفولوجيا > . ومن الواضح الذي لا يعتوره شك أن لأشكال الكلام نظاما وثباتا . وقد اصبح تصنيف تلك الاشكال وردها الى قواعد محددة من أولى واجبات النحو العلمي . وقد بلغت

---

١٧ ـ انظر محاضرات فرديناند دي سوسير ، نشرت بعد وفاته ، بعنوان «اتجاه علم اللغة العام» (١٩١٥ ، والطبعة الثانية باريس ١٩٢٢) .

مناهج هذه الدراسة درجة عالية من الكمال في دور جدّ مبكر . وما يزال علماء اللغة المحدثون يشيرون الى نحو السنسكريتية الذي وضعه بانيني في تاريخ يقع بين عامي ٣٥٠ ، ٢٥٠ ق.م. ، ويرون فيه معلماً من اعظم معالم الذكاء الانساني ، ويؤكدون انه لم توصف لغة اخرى بهذا النحو من الكمال كما وصفت السنسكريتية . وقام نحاة يونان بتحليل دقيق لاقسام الكلام التي وجدوها في اللغة الاغريقية واهتموا بكل انواع الامور التركيبية والأسلوبية. ولم يكن الوجه الماديّ للمشكلة معروفا وظلت اهميته غير مدركة حتى أوائل القرن التاسع عشر. عندئذ قامت المحاولات الاولى لمعالجة ظواهر التغير الصوتي بطريقة علمية . وبدأ علم اللغات التاريخي بالبحث عن مشابه صوتية موحدة ، وفي سنة ١٨١٨ أبان ر . ك . راسك أن بين الكلمات في اللغات الألمانية والكلمات في اللغات الهندية الاوروبية الأخرى علاقات صورية منتظمة في شؤون الصوت .

وقدّم يعقوب جريم في نحو اللغة الالمانية عرضا منظما للشابه في الاحرف الصامتة بين اللغات الالمانية وسائر اللغات الهندية الأوروبية . وكانت هذه الملاحظات الاولى هي أساس علم اللغة الحديث والنحو المقارن. وكان الحب الرومنطيقي للماضي هو النبع الأول العميق الذي استمدّ منه جريم إلهامه . وهذه الروحَ الرومنطيقية نفسها هي التي قادت فريدريك شليجل الى استكشاف لغة الهند وحكمتها [١٨] . وتوجه الاهتمام بالدراسات اللغوية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بقوة دوافع فكرية أخرى ؛ فأخذ التفسير الماديّ يسود تلك الفترة ، وظهر من ندعوهم : « النحويون الجدد » ، وكان جل همهم ان يثبتوا أنّ مناهج علم اللغات تقف على مستوى واحد مع مناهج العلوم الطبيعية . واذا شاء علم اللغات أن يعتبر

ظهور التفسير المادي على يد النحويين الجدد

١٨ ــ « في لغة الهند وحكمتها » ، (١٨٠٨)

علماً مضبوطاً فانه لا يستطيع ان يَقنَعَ بقواعد تجريبية غامضة تصف أحداثاً تاريخية بأعيانها . ولا بـــد له من ان يستكشف قوانين تشابه في صورتها المنطقية القوانين العامة في الطبيعة . ومما يثبت وجود هـــذه القوانين تلك الظواهر من التغيرات الصوتية . وقد أنكر « النحويون الجدد » ان هناك تغيراً صوتياً تتباعد أجزاؤه في الزمن بـــل قالوا إن كلّ تغير صوتي ، يتبع قواعد سديدة لا تنثلم واذن فان واجب عـــلم اللغة ان يتتبع ـ عوداً ـ كلّ ظواهر الكلام الانساني حتى يبلغ هـــذه الطبقات الأساسية ، أي القوانين الصوتية ، وهي قوانين ضرورية لا تسمح بأي شذوذ [١٩] .

مرحلة اخرى من التطور في الاتجاه البنائي

وقد تطور الاتجاه البنائي الحديث في مؤلفات تروبتزكوي وفي « أعمال الحلقة اللغوية في براغ » . فعولجت المشكلة على أيدي هؤلاء جميعاً مـــن زاوية مختلفة . ولم يفقد هذا الاتجاه أمله في ان يعثر على «ضرورة» في ظواهر الكلام الانساني ، بل لعله أكد هذه الضرورة . ولكن الاتجاه البنـــائي كان لا بد له من أن يعيد تعريف فكرة الضرورة ، ويفهمهـــا في معنى غائي لا في معنى عِلّيّ فحسب . اللغة نظام لا محض مجموعة من الأصوات والكلمات . ومن ناحية أخرى لا يمكن وصف نظامها التقسيمي التفريعي بمصطلحات العلية المادية أو التاريخية ، فلكل مصطلح من المصطلحـــات مبناه الخاص به من الناحيتين الصورية والمادية . وإذا فحصنـــا فونيمات اللغات المختلفة < أي أصغر وحداتها > وجدنا نماذج متباينة لا يمكن حشدها تحت خطة موحدة صارمة . وتبرز اللغات المختلفة باختيارها لهذه الفونيمات خصائصها الذاتية المميزة . ومع ذلك فانه من المستطاع دائماً أن

(١٩) طور هذا المنهج هـ. اسثوف و ك. بروجمان في «أبحاث مورفولوجية» (ليبزج ١٨٧٨) وانظر تفصيل ذلك في برومفيلد ، المصدر نفسه ، الفصول : ١ ، ٢٠ ، ٢٦

نظهر علاقة صارمة بين فونيات لغة ما ، وهذه العلاقة نسبية لا مطلقة ، هي علاقة فرضية لا يقينية ، أي لا نستطيع أن نستنتجها ابتداء a priori من قواعد منطقية عامة ، وإنما علينا أن نعتمد فيها على معلوماتنا التجريبية. ولكن حتى هذه المعلومات نفسها تتمتع بتطابق داخلي . وحالما نجد معلومات أساسية فنحن في موقف يمكننا من أن نستمد منها معلومات أخرى تتصل بها دون تغير . يقول ف. برونديل ـ وهو يحاول ان يكوّن نهجاً لهذا الاتجاه البنائي الجديد ـ : « إن كان لنا أن ندرس أحوال المبنى اللغوي فيجب أن نميز في الأجهزة الفونولوجية والمورفولوجية ما هو ممكن مما هو مستحيل وما هو محتمل مما هو ضروري »[٢٠].

واذا تقبلنا هذه النظرة فلا بد من ان ندرس كل شيء في اللغة ، حتى الاساس المادي للكلام الانساني ، حتى الظواهر الصوتية نفسها ، بطريقة جديدة ومن وجهة مختلفة . وفي الحق لن نعود قادرين على أن نقر بان هناك اساساً مادياً فقط . اذ التميز بين الصورة والمادة قد دلّ على انه امر مصطنع غير ملائم . لأن الكلام وحدة لا تنفصم ولا يمكن قسمتها في هذين العاملين المستقلين المتباعدين وهما الصورة والمادة . وفي هذا المبدأ عينه يقع الفرق بين علم التغيرات الصوتية الحديثة وبين النماذج القديمة من علم الاصوات (Phonetics) . فالذي ندرسه في علم التغيرات الصوتية هو أصوات متميزة لا أصوات مادية ، وعلم اللغات لا يهتم بطبيعة

---

(٢٠) ف. برونـدل : « التركيب والتنوع في النظام المورفولوجي » نشر في Scientia (أغسطس ١٩٣٥)ص: ١١٩ . واذا شئت تفصيلات عن مشكلات الاتجاه البنائي الحديث ومناهجه فانظر البحوث التي نشرت في « اعمال الحلقة اللغوية في براغ » (١٩٢٩ وما بعدها) وخاصة بحث العالم هـ. ف. بوس « مجالات الاتجاه البنائي » (١٩٢٩) ص: ٧١ وما بعدها . وقد قدم رومان جاكوبسون وصفاً عاماً لتاريخ هذا الاتجاه في « المدرسة اللغوية في براغ » ونشر في La cultura (السنة : ١٢) ص : ٦٣٣ وما بعدها .

الاصوات وانما يهتم بوظيفتها السمانتية . وقد كانت المذاهب الوضعية في القرن التاسع عشر ترى أنّ علم الاصوات والسمانتيات يحتاجان دراسة منفصلة قائمة على مناهج مختلفة . فكانت اصوات الكلام تعتبر ظواهر مادية يمكن ان توصف ، بل لا بد من ان توصف ، بمصطلح الطبيعيات والفيزيولوجيا . وكان النحويون الجدد يرون من الزاوية المنهجية العامة ان مثل هذه الفكرة ضروري ، فضلاً عن أنها الفكرة الوحيدة المفهومة ، لان فكرتهم الاساسية – وهي الفكرة التي تقول ان القوانين الصوتية لا تسمح بشذوذ ــ كانت مؤسسة على افتراض ان التغير الصوتي يتم مستقلاً عن عوامل غير صوتية .

اثر الفونيات في استقلال اللغة

وبما أن التغير الصوتي ليس إلا تغيراً في عادة النطق فقد ظنوا أنه لا بد من أن يؤثر في الفونيم في كل حال بقطع النظر عن طبيعة أي شكل لغويّ معين يرد فيه الفونيم . غير أن هذه الثنائية اختفت من علم اللغات الحديث ، فلم يعد علم الأصوات ميداناً منفصلاً بل أصبح جزءاً أساسياً من السمانتيات ذاتها . ذلك لأن الفونيم وحدة معنى لا وحدة مادية . وقد عرّف بأنه «أصغر وحدة لمظهر صوتي واضح» ، وبين المظاهر الصوتية لأي منطوق توجد مظاهر هامة متميزة لأنها تستعمل لتعبر عن فروق المعنى بينما هناك مظاهر أخرى غير واضحة . فتغيير درجة الصوت في اللغة الصينية ، من أهم الوسائل لتغيير معاني الكلمات بينما لا يكون لهذا التغيير في الدرجة أدنى أهمية في لغات أخرى[٢١] . وهناك كثرة لا تحصى من الأصوات المادية الممكنة ، وكل لغة تختار منها عدداً محدوداً من الاصوات تتخذها فونيات لها . إلا أن الاختيار لا يتمّ عفواً واتفاقاً ، لان الفونيات

---

٢١ ــ في اسرة اللغات الهندية الاوروبية لا اعرف واحدة سوى اللغة السويدية يكون فيها تغيير الدرجة الصوتية ذا وظيفة سمانتية محددة . ففي بعض الكلمات السويدية قد يتغير المعنى تغيراً تاماً إذا خرج الصوت حاداً أو بطيئاً .

تكوّن كلاً متلائماً ، ولذلك يمكن إرجاعها إلى نماذج عامة ـ نماذج صوتية معينة[٢٢] ، وهذه النماذج الصوتية من أثبت الملامح اللغوية وأسطعها . ويؤكد سابير أن كل لغة تنزع الى ان تحتفظ بأنموذجها الفونيمي سليماً ، فيقول :

« سنعزو التوافقات والتخالفات الكبرى في الصورة اللغوية ، أي في الانموذج الصوتي والمورفولوجيا الى انسياق اللغة ذاتياً لا الى التأثير المحيّر الذي تحدثه مظاهر منبثة متوزعة ، تتجمع حيناً على هذا النحو وحيناً على ذاك . ولعلّ اللغة من أشد الظواهر الاجتماعية استقلالاً ذاتياً ، وأكثر تلك الظواهر مقاومة بكل ثقلها . ومن السهل ان نقتلها ، لكن ليس من السهل ان نجزىء صورتها الفردية ونفككها »[٢٣] .

هل لكل لغة صورة فردية مستقلة ؟

ما هي هذه « الصورة الفردية » للغة ؟ سؤال من الصعب ان نجيب عليه ، لأنـــه كلما واجهنا وقعنا في ورطة منطقية إذ علينا ان نتحاشى طرفين ، أي حلين جذريين غير كافيين ، من بعض الوجوه . واذا كان القول بأن لكل لغة صورتها الفردية يعني بأنه لا حاجة الى البحث عن ملامح مشتركة في الكلام الانساني فعلينا ان نقر بان محض التفكير في فلسفة لغة انما هو قلعة تشاد في الفضاء ؛ ولكن الشيء الذي يلحقه الاعتراض من زاوية النظر التجريبية ليس هو وجود هذه الملامح بقدر ما هو وضعها وتقريرها بوضوح.

---

٢٢ ـ انظر تفصيلات لدى برومفيلد ، المصدر نفسه ، وبخاصة الفصلين الخامس والسادس.

٢٣ ـ سابير : « اللغة » : ٢٢٠ . انظر في الفرق بين علم التغيرات الصوتية وعلم الاصوات مقالا لتروبتزكوي في Journal de psychologie (باريس ١٩٣٣) المجلد: ٣٠ . ويرى هذا العالم ان مهمة علم الاصوات دراسة العوامل المادية في اصوات الكلام الانساني أي ذبذبات الهواء التي تنتج أصواتاً مختلفة أو حركات تبعث اصواتاً من المتكلم . أما علم التغيرات الصوتية فانه يدرس الفونيمات بدلا من دراسة الاصوات المادية أي يدرس العناصر التي تؤلف المعنى اللغوي . وفي هذا العلم يكون الصوت هو الرمز المادي للفونيم ، اما الفونيم فانه لا مادي لأن المعنى لا يوصف بمصطلح الفيزيا أو الفيزيولوجيا .

وقد كان مصطلح « لوجوس » في الفلسفة الاغريقية يوحي دائماً بفكرة التماثل الاساسي بين عمل الكلام وعمل الفكر ، ويؤيد هذه الفكرة . وكان فلاسفة يونان يعتقدون ان النحو والمنطق فرعان مختلفان من فروع المعرفة تماثل المـادة فيهما . حتى المناطقة المحدثون الذين ابتعدت بهم نظمهم الفكرية عن المنطق الارسطوطاليسي القديم لا يزالون يرون هـذا الرأي نفسه . من هؤلاء جون ستيوارت مل موجد « المنطق الاستقرائي » فانه يؤكد ان النحو هو الجزء الاولي من المنطق ، لانه بدء تحليل عملية التفكير، ويرى مل ان مبادىء النحو وقواعده هي الوسائل التي بها تصبح صور اللغة مماثلة لصور الفكر الكلية العامة . ولم يكتف مل بهذا القول بل زعم ان القسم من أقسام الكلام ـ وهو نظـام مستخرج من النحو الاغريقي واللاتيني – يتمتع بصحة عامة موضوعية . وكان مل يعتقد ان التفرقات بين مختلف اقسام الكلمـة ، بين احوال الاسم وتصرفات الفعل وازمنته ووظائف المشتقات ، كلها تفرقات في الفكر لا في الكلمات فحسب وقد قال : « ان تركيب كل جملة درس في المنطق »[٢٤]. الا ان تقدم البحث اللغوي جعل هذا الموقف لا يجد له مؤيداً مع الزمن ، فقد أدرك الباحثون ـ بوجه عام ـ ان نظام أقسام الكلام ليس ذا طابع ثابت موحّد ، وانما يختلف بين لغـة واخرى . ولاحظوا زيادة على ذلك ان هنـاك ملامح كثيرة لتلك اللغات التي اشتقت من اللاتينية لا يمكن ان يعبّر عنها بما في النحو اللاتيني من مصطلحات ومقولات . وكثيراً مـا أكد دارسو الفرنسية ان النحو الفرنسي كان يمكنه ان يتخذ له شكلاً آخر لو لم يكتبه تلامذة ارسطوطاليس . ورأوا ان تطبيق مميزات النحو اللاتيني على الانجليزية

رأي مل في العلاقة بين المنطق والنحو

ظواهر الفردية في المتفرعات من لغة واحدة

٢٤ ـ الفقرة التالية تعتمد على مقال لي بعنوان « تأثير اللغة في تطور الفكر العلمي » نشر بمجلة الفلسفة ٣٩ عدد ١٢ (يونيه ١٩٤٢) : ٣٠٩ ـ ٣٢٧

أو الفرنسية قد أنتج عدة أخطاء خطيرة ، وأنه كان عقبة كؤوداً أمام وصف الظواهر اللغوية وصفاً عادلاً منصفاً [٢٥] . وكثير من المميزات النحوية التي نظنها أساسية ضرورية تفقد قيمتها ، أو على الأقل تصبح محطاً للشك ، إذا نحن اختبرنا لغات لا تنتمي إلى الاسرة الهندية الاوروبية . وهكذا تجلّى أن وجوب وجود نظام محدد متفرد من أقسام الكلام يعتبر مكوّناً ضرورياً من مكونات الكلام العقلي والفكري — تجلى أن ذلك كان وهماً خادعاً [٢٦] .

هل يمكن وضع نحو عام

وهذا كله لا يثبت أننا يجب أن نطرح الفكرة القديمة ، فكرة ايجاد نحو عام مؤسس على مبادىء عقلية ، ولكن علينا أن نعيد تعريف هذه الفكرة ونشكلها على وجه جديد . أما أن نمطّ كل اللغات لكي تلائم جهازاً مفصلاً على قدرها من أقسام الكلام فتلك محاولة ضائعة وقد غلا كثير من اللغويين المحدثين فحذرونا من استعمال هذا المصطلح نفسه « نحو عام » ظانين أنه يمثل صنماً لا مثالاً علمياً [٢٧] . ولكن هذه النزعة الغالية لم تشمل كل الدارسين في هذا الميدان ، بل لقد بذلت محاولات جادة لتأييد وجود نحو فلسفي والدفاع عنه ، وقد كتب أوتو يسبرسن كتاباً خصّصه لفلسفة النحو ، وحاول أن يبرهن فيه على أن هناك بعض المقولات المستقلة عن الحقائق العارضة في اللغات القائمة ، وأنها توجد إلى جانب المقولات التركيبية التي تعتمد على مبنى كل لغة حسبما وجدت في الواقع — أو توجد فوقها أو من ورائها ؛ وأن تلك المقولات المستقلة كليّة من حيث أنها تنطبق على اللغات جميعاً ، وقد اقترح يسبرسن

هل هناك مقولات كلية تنطبق على جميع اللغات

٢٥ — انظر ف . برونو : « الفكر واللغة » (باريس ١٩٢٢) .

٢٦ — انظر تفصيلات أخرى عند برومفيلد ، المصدر نفسه : ٦ وما بعدها ؛ وسابير ، المصدر نفسه : ١٢٤ وما بعدها .

٢٧ — انظر مثلا فندرييه : « اللغة » (باريس ١٩٢٢) : ١٩٣ .

أن تسمى تلك المقولات « تصوّرية » Notional ، وعد من واجب النحوي في كل حال أن يبحث العلاقة بين هـــذه المقولات التصورية والمقولات المتصلة بتركيب الجمل. وقد عبّر علماء آخرون عن هذا الرأي نفسه ومنهم هيلمستف وبروندل [٢٨] . ويرى سابير أن كلّ لغة تحتوي مقولات معينة ضرورية لا غنى عنها إلى جانب مقولات أخرى ذات طابع عارض [٢٩] ، إذن فان فكرة نحو فلسفي أو عام لم يوهن منها ، بأي حال ، تقدُّمُ البحث اللغوي وإن كنا لم نعد نرجو تحقيق هـــذا النحو بالطرق البسيطة التي كانت تستعمل في المحاولات السابقة. وعلى الكلام الانساني أن ينجز مهمة اجتماعية تعتمد على ظروف اجتماعية معينة لدى الهيئة الاجتماعية المتكلمة ، وأن لا يكتفي بانجاز مهمة منطقية شاملة ، ومن ثم لا نستطيع أن نتوقع تماثلاً « حذو النعل بالنعل » بين الصور النحوية والمنطقيـــة ؛ ذلك أن التحليل التجريبي أو الوصفي للصور النحوية يزاول مهمـــة أخرى ويقود إلى نتائج أخرى غير ذلك التحليل البنائي الذي قدمه كارناب ــ مثلاً ــ في مؤلف له عنوانه : « التركيب المنطقي للغة » .

ــ ٣ ــ

درس الكلام الانســاني ممكن مــن وجهــين

من أجل ان نجد قبساً يهدي خطانا في التيه المعقد المحيّر ، تيه الكلام الانساني ، فقد نتقدم الى المسألة من وجهين ، ونحاول ان نجد نظامــاً منطقياً وتفريعياً أو نظاماً تاريخياً ونشوئياً . وفي الحال الثانية نحــاول ان

٢٨ ــ انظر هيلمستف : « قواعد النحو العام » (كوبنهاجن ١٩٢٨) ، وبروندل « صنوف الكلمات » « Ordklassarne » (كوبنهاجن ١٩٢٨) .

٢٩ ــ سابير ، المصدر نفسه : ١٢٤ وما بعدها .

نتتبع الاصطلاحات المفردة والنماذج اللغوية المتنوعة الى ان نصل بها الى مرحلة بسيطة لم يتبلور شكلها . وكثيراً ما مارس مثل هذه المحاولات لغويو القرن التاسع عشر عندما شاعَ الرأي بأن الكلام الانساني مرَّ ، قبل ان يبلغ صورته الراهنة ، في حال لم تكن فيها صورٌ محددة صرفية أو مورفولوجية . أي ان اللغات في البداية كانت تتألف من عناصر بسيطة ، من جذور أحادية المقطع . وقد رحبت الرومنطيقية بهذا الرأي ، فبسط ا. ف. شليجل نظرية ذهب فيها الى ان اللغة تطورت عن حال سابقة غير منظمة غير متبلورة ، ومن هذه الحال مرت على الترتيب بمراحل أعلى – هي : **مرحلة العزل ومرحلة التلاصق ومرحلة التصريف .**

اللغة تطورت من جذور ذات مقطع واحد

ويرى شليجل ان اللغات المتصرفة هي آخر خطوة في هذا التطور ، وانها في الحقيقة لغات عضوية ، إلا أن التحليل الوصفي النفَّاذ حطَّم الشواهد التي تنبني عليها مثل هذه النظريات في اكثر الاحوال . فقد كانت اللغة الصينية تتخذ مثلاً على اللغة المؤلفة من أصولٍ أحادية المقاطع ، ولكن البحث دلّ على أنه من المحتمل ان هذه اللغة قد مرّت قبل مرحلة العزل الحالية بمرحلة تصريفية [٣٠] . ونحن لا نعرف لغة خالية من عناصر صورية او بنائية ، وإن كان التعبير عن العلاقات الصورية كالفرق بين الفاعل والمفعول وبين الصفة والخبر يختلف اختلافاً بعيداً بين لغة واخرى. وبدون الصورة تظهر اللغة وكأنها تركيب تاريخي يثير الشك والتساؤل بل تظهر وكأنها تناقض في المصطلحات . وليست لغات الشعوب غير المتمدينة غير صورية بأي حال ، بل على العكس من ذلك تبدي تلك اللغات في اكثر الأحوال مبنى معقداً . وقد صرح أ. مييه وهو عالم لغوي حديث

ضعف النظرية الرومنطيقية

رأي مييه في اللغة البدائية يرد على فكرة التطور من جذر احادي

---

٣٠ – انظر ب. كارلجرن « اللغة الصينية الاولى لغة تصريفية » في Journal asiatique (١٩٠٢) .

يمتلك معرفة شاملة بلغات العالم ـ صرّح أنه ليس ثمة تعبير معروف يصور لنا أدنى فكرة عما كانت عليه اللغة البدائيـة ، وأن كل صور الكلام الانساني كاملة بمقدار ما توفق في التعبير عن المشاعر والافكار الانسانية ، على نحو واضح مناسب . فما يسمى لغات بدائية مناسب تمام المناسبة لأحوال المدنية البدائية وللميل العام لدى العقل البدائي ، مثلما أن لغاتنا مناسبة لغايات حضارتنا المرهفة الراقية . فمثلاً في لغات البانتو يتبع كلّ اسم فئة معينة ، وكل فئة معينة تتميز بمقطع قَبْليّ (Prefix) ، ولا تظهر هـذه المقاطع القَبْليّة في الأسمـاء وحدها بل تعاد حسب نظام معقد من التوافقـات والتطابقات في كل الأجزاء الاخرى التي تشير الى الاسم في تلك الجملة[٣١] .

التنـوع في اللغـة يبهج العالم اللغوي

وان تنوع التعبيرات المفردة وتـكثر النماذج اللغوية ليظهران في ضوء مختلف يعتمد على الزاوية التي ينظر اليها منها : أتكون زاوية فلسفية او علمية . فالعـالم اللغوي يبتهج بهذا التنوع فيغوص في محيط الـكلام الانساني دون ان يرجو بلوغ أعماقه الحقة . غير ان الفلسفة تمشت في اتجاه معاكس على مدى العصور كلهـا

التنوع يتطلب من الفيلسوف ايجـاد خصـائص عامـة

فأكد ليبنتز اننا لن نجد علماً عاماً إن نحن لم نجد خصائص عـامة . ويسير المنطق الرمزي الحديث في هذا الاتجاه نفسه ، ولكن هب ان هذه المهمة قد أنجزت على وجهها فما تزال المشكلة نفسها تواجه فلسفة الحضارة الانسانية . في تحليلنا للحضارة الانسانية علينا ان نتقبل الحقائق في شكلها المحسوس ، أي بكل ما فيها من اختلاف

تناقض على اللغـة مع غـايتهـا الفلسفيـة

وتباعد ، وها هنا تواجه فلسفة اللغة نفس الورطة المنطقية التي ظهرت في دراسة كل صورة رمزية . واعلى واجب لدى هذه الصور جميعاً ، بل واجبها الاوحد ، هو ان توحّد بني الانسان . ولكن لا أحد فيها يحاول تحقيق هـذه الوحدة دون ان يفرق بين الناس ويشتت شملهم في الوقت نفسه . فما كان يرمي الى ان يكفل

---

٣١ ـ انظر تفصيلات اخرى في س. مينهوف « مخطط عام من النحو المقارن للغات البانتو » ؛ (برلين ١٩٠٦) .

انسجام الحضارة يصبح مبعث أعمق ضروب المنازعة والشقاق . وهذا هو التناقض الكبير ، هذا هو ديالكتيك الحياة الدينية[٣٢] ، وهو نفس الديالكتيك الذي يظهر في الكلام الانساني . فبغير الكلام لا تكون لبني الانسان هيئة اجتماعية ولكن اكبر عقبة في سبيل تجمع تلك الهيئة هو كثرة ضروب الكلام . ويرفض كل من الاسطورة والدين ان يعتبر هذا التنوع حقيقة ضرورية لا يستطاع تحاشيها ، فينسبانها إلى خطأ او إثم وقع فيه الانسان لا إلى نظام الانسان الاصلي وطبيعة الاشياء . وفي كثير من صور الميثولوجيا نجد قصصاً مشبهة لقصة برج بابل التي ذكرت في التوراة .

اللغة في هذا التناقض كالدين

وحتى في الأعصر الحديثة ظل الانسان دائماً يحن حنيناً عميقاً الى ذلك العصر الذهبي الذي كان للانسانية فيه لغة موحدة ، فهو ينظر الى حاله البدائية وكأنما ينظر إلى فردوس مفقود . وذلك الحلم القديم بايجاد لغة آدم « Lingua Adamica » ، لغة أسلاف الانسان ، لغة لم تكن تتألف فحسب من اشارات عرفية بل كانت تعبر عن طبيعة الاشياء وعن سر جوهرها ـ ذلك الحلم لم يتلاشَ حتى في عالم الفلسفة وظلت مشكلة « لغة آدم » محط البحث الجاد لدى المفكرين الفلسفيين والمتصوفة في القرن السابع عشر[٣٣] .

حنين الانسان الى لغة موحدة

غير ان الوحدة الحقة للغة ، إن تكن ثمة وحدة حقة ، لا يمكن ان تكون وحدة جوهرية ماديةً وإنما تكون وحدة وظيفية ، فمثل هذه الوحدة

وحدة اللغة الحقة وظيفية

---

٣٢ ـ انظر ما قاله كيركجرد في الفصل السابع من هذا الكتاب .

• [تعبير قديم للمتصوفة استعمله يعقوب بويمه J. Boehme ومنه استعاره ليبنتز] (المترجم).

٣٣ ـ انظر مثلا ليبنتز : « مقالات جديدة في الانتباه الانساني » الكتاب الثالث ، الفصل الثاني . [يعطي ليبنتز للغة شمولا ضافياً بحيث تصبح وظيفتها المنطقية والمتافيزيقية مترامية الاطراف، واذا وصل الانسان حد التعبير عن كل فكرة بسيطة باشارة وعن كل مجموعة معقدة بضميمة من الاشارات فانه واصل ولا بد لغة عامة كلية هي لغة آدم ـ فهذه اللغة في راي ليبنتز هي الهدف النهائي حين لا تعود الكلمة حجاباً للمعنى بل تصبح شاهداً على وحدة العقل] (المترجم) .

لا يفترض مقدماً هوية مادية أو صورية ، فقد تمثل لغتان مختلفتان طرفين متباعدين من حيث نظامهما الصوتي ونظام أقسام الكلام فيهما ، وهذا لا يمنعهما من أداء الوظيفة نفسها في حياة الجماعة المتكلمة . فالشيء الهام هنا ليس تنوع الوسائل وإنما لياقة تلك الوسائل لتحقيق الغاية وتطابقها معها . وربما ظننا ان هذه الغاية المشتركة قد يتم بلوغها على نحو أكمل في انموذج آخر ، حتى همبولت الذي كان يكره أن يسوق أحكاماً عن قيمة التعبيرات الخاصة كان يعد اللغات المتصرفة هي الصورة الوحيدة التي تتمتع بالثبات والتماسك وتتبع قواعد صارمة[٣٤] . ويحذرنا اللغويون المحدثون من هذه الاحكام ، ويقولون لنا إنه ليس لدينا مقياس مشترك واحد لنقدّر به قيمة النماذج اللغوية ، فاذا قارنا النماذج تبدى لنا ان أحدها يمتاز على الثاني بفوائد محددة ، ولكن التحليل الدقيق يقنعنا ـ عادة ـ بأنّ ما نسميه نقائص في بعض النماذج يعوّضه ويوازيه فضائل وحسنات أخرى فيه . ويقول سابير إن شئنا أن ندرس اللغة فعلينا أن نزيل عن عقولنا خدعة القيم الأثيرة ونعوّد انفسنا النظر الى اللغة الانجليزية والهوتنتوتية بنفس القدر من الحياد الفاتر الراغب في آن[٣٥] .

هل تتفاوت اللغات في تحقيق هذه الغاية

ولو كانت مهمة الكلام الانساني ان يحكي نظام الاشياء الجاهز المعدّ لما قدّر لنا ان نحقق ذلك الحياد ؛ وإذن لم نستطع ان نتجنب الحكم على إحدى الصورتين المنسوختين عن أصل واحد ، بأنها خير من الأخرى ؛ وإذن لقلنا إن إحداهما أقرب الى الأصل من اختها أو أن الثانية أبعد عن الأصل من الأولى ، ولكن إن كنا ننسب الى الكلام وظيفة منتجة بنّاءة اكثر مما ننسب اليه وظيفة تقليد وحكاية فان حكمنا يختلف . وفي هذه الحال لا تكون الأهمية البارزة « لشغل » اللغة وإنما تكون « لطاقتها » .

---

٣٤ ـ همبولت ، المصدر نفسه ، الكتاب السابع ، القسم ٢ : ١٦٢ .

٣٥ ـ سابير ، المصدر نفسه : ١٣٠ .

ولقياس هذه الطاقة يجب على المرء أن يدرس العملية اللغوية نفسها بدلاً من ان يحلل نتاجها وثمرتها ونتائجها النهائية .

وعلماء النفس مجمعون على التأكيد بأن معرفتنا لتطور العقل الانساني تظلّ آلية متخاذلة غير كافية إن لم يكن لدينا بصر نافذ بالطبيعة الحقة للكلام الانساني . وما يزال هناك قسط غير يسير من اللبس حول مناهج سيكولوجية الكلام . وسواء أدرسنا الظواهر في مختبر سيكولوجي أو صوتي ، أو اعتمدنا على مناهج استبطانية فحسب ، فان الانطباع الذي نستمده في كل حال لا يتغير وهو أن هذه الظواهر سريعة التغير والزوال حتى إنها لتعيي كل الجهود المبذولة لاستثباتها واستبقائها . مم يتألف إذن ذلك الفرق الأساسي بين الموقف العقلي الذي نعزوه إلى مخلوق لا يتكلم ــ وقد يكون انساناً قبل بلوغه دور التكلم أو حيواناً ــ وبين ذلك الاطار العقلي الذي يميز يافعاً راشداً أحكم لغة الأم إحكاماً تاماً ؟

سيكولوجية الكلام

من أغرب ما هنالك أن الاجابة على هذا السؤال تكون سهلة ميسورة إن نحن استعنّا بالأمثلة الشاذة في تطور الكلام . وقد وضحت دراستنا لحالي هيلين كيللر ولورا بردجمان [٣٦] كيف أن بشائر الفهم لرمزية الكلام اقترنت بثورة حقيقية في حياة الطفل . ومن هذه النقطة فصاعداً اتخذت حياته الشخصية والعقلية شكلاً جديداً كلّ الجدة . ويمكن ان نصف هذا التغير ــ على نحو مقارب ــ بقولنا إن الطفل يمر من حال ذاتية الى حال موضوعية ، من محض موقف عاطفي الى موقف نظري . وقد يلحظ هذا التغير نفسه في حياة كل طفل سويّ وإن تمّ على نحو أقل إثارة للدهشة والاستغراب . ويدرك الطفل بوضوح مغزى الأداة الجديدة في تطوّره العقلي ، فهو لا يكتفي بأن يعلم بطريقة تلقينية محض وإنما يشارك

الامثلة الشاذة لاثبات الموقف السيكولوجي

---

٣٦ ــ أنظر ما سبق في الفصل الثالث .

مشاركة فعالة في عملية الكلام ـ وهي عملية من التـدرج نحو الموضوعية . وقد أخبرنا أساتذة هيلين كللر ولورا بردجمان كيف استمرت الطفلتـان تسألان بلهفة وظمـأ عن الأسماء الخـاصة للأشياء في بيئتها حالما فهمتا استعمال الاسماء [٣٧] . وهذا أيضاً مظهر عام في التطور الطبيعي للكلام . يقـول د . ر . ميجور : « أحرز الطفل هوساً ليـدور يسمّي الأشياء كأنما ليعلم الآخرين بأسمائهم أو ليوجه انتبـاهنا إلى الأشياء التي كـان يتفحصها ، فكان ينظر إلى هنَـةٍ ما أو يشير إليها بأصبعه أو يضع يده عليها وينطق باسمها ثم ينظر الى رفاقه » [٣٨] .

حال الطفل ودلالتـه السيكولوجية

ولا يمكن فهم مثل هذا الموقف لولا أن للاسم ـ في نمو الطفل العقلي ـ وظيفة يؤديها هي في غاية من الأهمية . ولو كان للطفل وهو يتعلم الكلام أن لا يتعلم إلا مجموعة ما من الالفاظ ، لو كان عليه فحسب أن يطبع في عقله وذاكرته مجموعـة كبيرة من الأصوات المصطنعة المتعسفة ، لكان ذلك كله عملية آلية لا غير . ولو كان ما سينجزه الطفل يتم بمعزل عن حاجات بيولوجية حقيقية لديه لكان انجازه لذلك شاقاً مضنياً ، ولتطلب ذلك منه جهداً كبيراً واعياً لا يبذله إلا على مضض .

فهذا « الجوع الى الأسماء » ـ وهو يظهر في مرحلة معينة من العمر لدى كل طفل سويّ ، وقد وصفه كل دارسي سيكولوجية الأطفال ـ هذا الجوع نفسه يُثبتُ عكس ذلك ، فهو يذكرنا باننا في هذا المقام نواجه مشكلة مختلفة ، ذلك أن الطفل حين يتعلم أن يسمّي الأشياء لا يضيف فحسب قائمة من الاشارات المصطنعة الى معرفته السابقة عن الأشيـاء

٣٧ ـ انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب .

٣٨ ـ دافيد . ر . ميجور : «الخطوات الأولى في النمو العقلي» (نيويورك ، مكميلان ١٩٠٦) ص : ٣٢١ وما بعدها .

التجريبية الجاهزة ، وإنما هو يتعلم أن يكوّن فكَراً عن تلك الأشياء أي يسوّي الأمر بينه وبين العالم الموضوعي ، < عالم الأشياء > . ومن ثمّ يقف الطفل على أرض صعبة ، وتأخذ إدراكاته الغامضة الملتبسة المتغيرة ومشاعره المبهمة تتخذ لها شكلاً جديداً . ويمكن ان يقال إنها تبدأ تتبلور حول اسم يغدو مركزاً لفكره أو بؤرة له .

ولولا عون الاسم لكان كل تقدم في عملية التدرج الموضوعي في خطر من ان يضيع ثانية في اللحظة التالية ، وقد نشبه الأسماء الأولى التي يعيها الطفل ويستعملها بالعصا التي تعين الأعمى على ان يتلمس طريقه ؛ وتصبح اللغة ــ من حيث هي كل ــ باباً يفضي به الى عالم جديد ، وكل تقدم في هذا المجال يفتح أمامه منظوراً جديداً ويوسع من تجاربه المحسوسة ويجعلها ثرة وفيرة . فالشوق والحماسة الى التكلم لا ينشآن من محض رغبة لتعلم الأسماء أو استعمالها وإنما يدلان على رغبة في ملك زمام العالم الموضوعي والانتصار عليه[٤٠] .

تجربتنا حين نتعلم لغة اجنبية

ونحن حين نتعلم لغة اجنبية نستطيع ان نخضع أنفسنا لتجربة مشبهة لتجربة الطفل . ثمّة لا يكفينا ان نحرز معجماً جديداً او ان نعرف أنفسنا بجهاز مجرد من القواعد النحوية ، كل ذلك ضروري ولكنه الخطوة الاولى وأقل الخطوتين اهمية ، واهم منها ان نتعلم التفكير باللغة الجديدة وإلا بقيت جهودنا عقيمة لا تثمر . وكثيراً ما نجد ان تحقيق هذا المطلب أمر غاية في الصعوبة ، وكثيراً ما أثار اللغويون والسيكولوجيون هذا السؤال : كيف يتمكن الطفل بجهوده من ان ينجز مهمة لا يستطيع ان ينجزها اليافع

مقارنة بين الطفل والراشد في اتقان اللغة

---

٤٠ ـ تجد تفصيلا لهذه المشكلة في مقال لكاسيرر بعنوان « اللغة وبناء عالم الموضوعات » ، نشر في Journal de psychologie السنة : ٣٠ (١٩٣٣) ص : ١٨ ــ ٤٤ .

الراشد بالطريقة نفسها وبالقدر نفسه من الاتقان ؟ وربما استطعنا الاجابة على هذا السؤال بالعودة إلى تحليلنا المتقدّم . في مرحلة متأخرة راقية من حياتنا الواعية لا نستطيع أبداً ان نعيد العملية التي قادتنا اول مرة الى الدخول في عالم الكلام الانساني ، ذلك ان لهذه العملية معنى مختلفاً في نضارة الطفولة وخفتها ومرونتها . ولا تكمن الصعوبة في تعلم لغة جديدة بمقدار ما تكمن في نسيان لغة قديمة ، وهذا مظهر من التناقض في الحقيقة . فنحن قد فقدنا الحال العقلية التي كانت لدى الطفل حين تقدّم أول مرة من فكرة العالم الموضوعي . اما اليافع فان للعالم الموضوعي لديه شكلاً محدداً نتيجة لفعّالية الكلام ، وهي فعّالية قد شكلت فعّالياتنا الاخرى جميعاً ، واتحدت ـ من ثمّ ـ مدركاتنا ومحدوساتنا وأفكارنا مع مصطلحات لغتنا ـ لغة الأم ـ وأشكال الكلام فيها . واذن نحتاج جهوداً جبارة لكي نحلّ الرابطة التي تصل بين الكلمات والأشياء . ومع هذا فان علينا حين نشرع في تعلم لغة جديدة ان نبذل مثل هذه الجهود وان نفصل بين ذينك العنصرين . فاذا تغلب المرء على هذه الصعوبة خطا خطوة هامة جديدة في تعلم لغة ما . وحين نتغلغل في « روح » لغة اجنبية يتراءى لنا دائماً اننا ندخل عالماً جديداً ، عالماً له مبناه الفكري الخاص به ، وهذا يشبه رحلة استكشاف في بلاد غريبة . أما الكسب العظيم الذي نناله من هذه الرحلة فهو ان ننظر الى لغتنا ، لغة الأم في ضوء جديد . يقول جوته : « إن من لا يعرف لغات اجنبية لا يعرف شيئاً من لغته »[41] . وما دمنا لا نعرف لغة اجنبية فنحن ، بمعنى من المعاني ، نجهل لغتنا لأننا نعجز عن أن نرى مبناها المحدد وملامحها الفارقة . وتدلنا المقارنة بين لغات مختلفة على انه ليس ثمة مترادفات . فاذا كانت هناك

محاولة لتعليل تفوق الطفل

---

٤١ ـ جوته : « أقوال منثورة » في « مجموعة مؤلفاته » رقم : ٤٢ القسم ٢ : ١١٨

مصطلحات متشابهة في لغتين فانها قلما تشير الى نفس الأشياء أو الاعمال وانما هي مجالات مختلفة متداخلة وتعطينا آراء متعددة الألوان ومنظورات متنوعة من تجربتنا .

مناهج التصنيف في اللغات المختلفة ودلالتها على استقلال كل لفظ بدلالته

ويتضح هذا بخاصة ان نحن اعتبرنا مناهج التصنيف التي تستخدم في لغات مختلفة وخصوصاً في تلك اللغات التي تتباعد صورها ونماذجها اللغوية ، فالتصنيف مظهر من أهم مظاهر الكلام الانساني بل ان التسمية نفسها لتعتمد على عملية من التصنيف ؛ فاذا سمينا شيئاً أو فعلاً فقد ادرجناه تحت فئة من فئات الافكار . لو كان هذا الادراج مما تقرره دائماً طبيعة الاشياء لكان فذاً واحداً . الا ان الاسماء التي ترد في الكلام الانساني ليست تلزم هذه الحال ، ولم تُصَغْ لتشير الى اشياء مادية ، الى كيانات مستقلة تقوم بذاتها ، وانما تتحكم فيها الرغبات والاغراض الانسانية . وهذه الرغبات والاغراض متحولة غير ثابتة ؛ ثم ان التصنيفات التي نجدها في الكلام الانساني لم تحدث اتفاقاً وانما هي مؤسسة على عناصر ثابتة تحدث وتتكرر في تجربتنا الحسية ، ولولا تكررها لما كان لافكارنا اللغوية مستند أو مقام . الا ان وصل المعلومات الحسية او فصلها يعتمد على الاختيار الحرّ لشكلٍ من الاسناد ، وليست ثمة خطة صارمة مهيأة بحيث تعطي لتقسيماتنا وتفريعاتنا شكلاً محدداً ، دفعة واحدة . حتى في لغات وثيقة التقارب متفقة في المبنى العام لا نجد اسماء متماثلة . وقد بيّن همبولت كيف ان اللفظتين اللتين يسمى بهما القمر في الاغريقية واللاتينية لا يعبران ـ وان اشارا الى شيء واحد ـ عن فكرة واحدة او مقصد واحد .

لفظة قمر في الاغريقية واللاتينية

فالاغريق يسمون القمر « مين » < mén > ليدلوا بهذه التسمية على القمر في حساب الزمن . اما الاسم اللاتيني « لونا » < luna, luc-na > فانه يدل على اللألاء واللمعان . هكذا اذن فرز كل فريق مظهراً من

مظاهر الشيء – مخالفاً للآخر – وركز فيه اهتمامه ؛ ولكن عملية التركيز والتكثيف نفسها واحدة في الحالتين . اما الاسم فانه لا يدعي تحديداً لطبيعة المسمّى ، اذ لا يراد له ان يجلو لنا حقيقة الشيء . ووظيفة الاسم مقصورة دائماً على تأكيد جانب خاص من الشيء المسمى . وهذا القصر او التحديد هو وحده الذي تعتمد عليه قيمة الاسم ، وليس من وظيفة الاسم ان يشير على نحو جامع شامل الى موقف محسوس ، وانما حسبه ان يفرد مظهراً واحداً ويتعلق به . واقراره لهذا المظهر عمل ايجابي لا سالب . لانا في عملية التسمية نختار من بين الكثرة المبعثرة من معلوماتنا الحسية مراكز معينة ثابتة من الادراك الحسي . وليست هذه المراكز كتلك التي في الفكر المنطقي او العلمي . اذ يجب ان لا تقاس مصطلحات الكلام العادي بالمقاييس عينها التي نتخذها في التعبير عن الفكر العلمية . فالالفاظ في الكلام العادي تحمل دائماً نوعاً من الغموض اذا هي قيست بالمصطلح العلمي . وكلها دون استثناء غير واضحة المعالم والحدود بحيث لا تتحمل التحليل المنطقي . لكن على الرغم من هذه النقيصة الكامنة التي لا يمكن تلافيها تمثل كلماتنا اليومية وأسماؤنا معالم وصوى في الطريق المؤدية الى الفِكَر العلمية . ففي هذه الكلمات نتلقى اول نظرة موضوعية نظرية عن العالم ، ومثل هذه النظرة لا « تعطى » فحسب ، وانما هي نتيجة جهد عقلي بنّاء لا يمكنه ان يبلغ غايته دون عون مستمر من اللغة .

وظيفة الاسم

الكلمات معالم في الطريق الى الافكار العلمية

وهذه الغاية لا تبلغ في وقت واحد . فان الصعود الى المستويات العليا من التجريد ، الى الاسماء والافكار العامة الشاملة ، مهمة صعبة شاقة . ويهيىء لنا تحليل اللغة مادة غنية لدراسة طابع العمليات العقلية التي تؤدي في النهاية لتحقيق هذه المهمة . فالكلام الانساني يتطور من مرحلة حسية نسبياً الى مرحلة أكثر تجريداً ، والاسماء الاولى لدينا أسماء محسوسة تقرن

تطور الكلام من مرحلة حسية الى تجريدية

نفسها بفهم حقائق أو أفعال خاصة . وكل الظلال التي نجدها في تجربتنا المحسوسة توصف بدقة وتفصيل ولكنها لا تندرج تحت جنس مشترك .

اسماء الجمل في العربية

لقد كتب هامر ـ برجشتال بحثاً عدّ فيه أسماء الجمل في اللغة العربية ، فوجد عــدداً يتراوح بين خمسة آلاف وستــة آلاف < ٥٧٤٤ > من الكلمات التي تصف الجمــل ، ولكن ليس فيها ما يقدم لنا فكرة بيولوجية عامة . وكلها تعابير عن تفاصيل حسية تتعلق بشكل الجمل وحجمه ولونه وسنّه ومشيته [٤٢] . ولكن هــذه التقسيمات ما تزال بعيدة عن أي تصنيف علمي او تفريعي إلاّ انها تخدم أغراضاً اخرى . ونجد في كثير من

الجزئيــات لها مسميات محــددة في اللغــات البدائيــة

لغات القبائل الاصلية بأمريكا تنوعاً مدهشاً من المصطلحات تدور حول فعل واحد كأن تدل مثلاً على المشي أو الضرب . والعلاقة بين هــذه المصطلحات واحدها والآخر علاقة تجاور أكثر من كونها علاقة تبعية . فالكلمة التي تدل على ضربة بقبضة اليد ليست هي نفسها الكلمة التي تدل على ضربة براحة اليد ، وتحتاج الضربة بسلاح الى اسم مختلف عن الضرب بالسوط أو القضيب [٤٣] . في البرازيل الوسطى قبيلة هندية تسمى البكيري تتكلم لغة بهذا الاسم . وقد قصّ كارل فون دن شتاينن من انبائها انها تضع لكل فصيلة من الببغاوات والنخيل اسماً بينما لا يوجد فيها اسم لنوع الببغاء أو نوع النخيل . ويقول : « ان البكيري يتعلقون كثيراً بالخواطر الجزئية العديدة حتى انهم لا يهتمون بالخصائص العامة . لقد ازدحمت من حولهم مادة وفيرة حتى كادوا يختنقون في حومتها ولا يفيدون منها اقتصادياً ، لديهم

٤٢ ـ انظر هامر ـ برجشتال ، أكاديمية فيينا ، الصف الفلسفي التاريخي ، الجزءين السادس والسابع (١٨٤٥ وما بعدها) [وانظر ايضاً فلسفة الاشكال الرمزية للمؤلف : ١ : ٢٩٠ الترجمة الانجليزية] .

٤٣ ـ أنظر تفصيلات أخرى في « فلسفة الاشكال الرمزية » ١ : ٢٥٧ وما بعــدها . [والترجمة الانجليزية ١ : ٢٨٨ وما بعدها] .

وحدة صغيرة من العملة – ان صحّ القول – وهم جد أثرياء بهـا لا فقراء » (٤٤) . والحق انه لا يوجد مقياس موحد يدلُّ على غنى التعبير المُعطى أو فقره ، فكل تصنيف انما توجهه وتمليه حاجات خاصة ؛ ومن الواضح ان هذه الحاجات تختلف حسب الظروف المختلفة في الحياة الانسانية الاجتماعية والحضارية . وبالضرورة يسود الاهتمام بالمظاهر الفردية والمحسوسة للأشياء في المدنية البدائية ، لان الكلام الانساني دائماً يتلاءم ويتناسب مع اشكال معينة من الحياة الانسانية . فالاهتمام بالكليّات غير ممكن وغير ضروري لدى قبيلة هندية ، واهم من ذلك لديها تمييز الاشياء بخصائص منظورة محسوسة فذلك حسبها . وفي لغات كثيرة لا يعامـل الشيء المستدير بنفس الطريقة التي يعامل بها المربع او المستطيل لأن كل واحد من هذه الاشكال ينتمي الى « جنس » مخالف ويميز جنسه بوسائل لغوية خاصـة كاستعمال المقاطع « القبلية » Prefixes . ونجد في لغـات القبائل الامريكيـة الاصلية ، كالالجونكيانية مثـلاً ، بعض الاشياء تنتمي الى جنس الاحياء وبعضها الى جنس الجمادات . ومن السهل ان نفهم هذا وان نفهم لم كان هـذا التمييز من وجهة نظر العقل البدائي ذا قيمة خاصة واهمية حيوية . وهو في الحق فرق متميز لافت للنظر باكثر من الفرق الذي تعبر عنـه فئات الاسماء في المنطق المجرد . ويمكن ان ندرس الانتقال البطيء من الاسماء المحسوسة الى المجردة في تسمية صفات الاشياء ، ففي كثير من اللغات نجد وفرة من اسماء الالوان حتى ان كلّ لون أو ظلّ يحمل اسماً خاصاً ، بينا هذه الأسماء العامـة : ازرق اخضر احمر وما اشبه ، غير موجودة . وتختلف اسماء الالوان حسب طبيعة الاشياء فقد تستعمل كلمة للون الداكن مثلاً وانت تتحدث عن الصوف او عن الاوز ، وتستعمل كلمـة اخرى

الاهتمام بالكليات أو الجزئيات تابع للحاجات الحضارية

دراسة الانتقال من المحسوسات الى المجردات

٤٤ – كارل فون دن شتاينن : « بين البدائيين في البرازيل الوسطى » : ٨١

للذكنة وانت تتحدث عن الخيل او الماشية ، وكلمة ثالثة وانت تتحدث عن شعر الانسان والحيوانات الاخرى[٤٥]. وهذا ينطبق ايضاً على صنف العدد ، اذ تستعمل بعض اللغات صوراً مختلفة من الاعداد للدلالة على فئات مختلفة من الاشياء[٤٦] . ولذلك يبدو الصعود للافكار والمقولات الكلية بطيئاً جداً في تطور الكلام الانساني ، ولكن كل تقدم جديد في هذا الاتجاه يؤدي الى نظرة اشمل ، الى عرض وتنظيم لعالم مدركاتنا الحسية ، خيرٍ من ذي قبل .

---

٤٥ ـ انظر الامثلة التي قدمها يسبرسن في « اللغة » : ٤٢٩

٤٦ ـ انظر « فلسفة الاشكال الرمزية » ١ : ١٨٨ وما بعدها [في لغات جزائر فيجي مثلا تختلف الكلمة الدالة على العدد باختلاف الشيء نفسه فكلمة « عشرة » او « مائة » تختلف باختلاف المعدود ان كان من جوز الهند او من القوارب او من السمك . . . الخ انظر الكتاب نفسه ، الترجمة الانجليزية ١ : ٢٣٣ وما بعدها] (المترجم) .

(٩)

الفـَـنّ

– ١ –

رد الفن الى المعرفة النظرية او الاخلاق

الجمال من أوضح الظواهر الانسانية المعروفة ، فيما يبدو ، اذ لم يبهمه جو سرّي أو سرّ خفيّ . ولذلك ظل طابعه وطبيعته لا يتطلبان لتوضيحهما نظريات متافيزيقية معقدة . فالجمال جزء أساسي من التجربة الانسانية ، محسوس لا تخطئه العين . ومع ذلك كله بقيت ظاهرة الجمال في تاريخ الفكر الفلسفي – دائماً – من اعظم المتناقضات ، وظلت فلسفة الجمال حتى عهد كانت محاولة لارجاع تجربتنا الجمالية الى مبدأ غريب ، ولاخضاع الفن الى حكم غريب ، وكان كانت في « بحث تحليلي في الحكم » أول من قدم برهاناً واضحاً مقنعاً على استقلال الفن ذاتياً . اما كل الاتجاهات السابقة فقد كانت تفتش عن مبدأ للفن داخل نطاق المعرفة النظرية أو الحياة الاخلاقية . فاذا عدّ الفن وليد فعّالية نظرية أصبح من الضروري أن تحلل القواعد المنطقية التي تنسجم معها تلك الفعالية . ولكن المنطق نفسه في هذه الحال لم يعد كلاً متجانساً ، وكان لا بد من

بو مجارتن يضع منطقاً للخيال

قسمته في أقسام منفصلة مستقلة نسبياً ، وكان لا بـد من ان يميز منطق الخيال عن منطق الفكر العقـلي والعلمي . وفي سنة ١٧٥٠ قام الكسندر بومجارتن * في كتابه « علم الجمال » بأول محاولة شاملة منظمة لانشاء منطق للخيال ، وبرهنت تلك المحاولة على انها من بعض وجوهها حاسمة بالغة القيمة إلا انها لم تستطع ان تكفل للفن قيمة ذاتية حقيقية ، ولم يستطع منطق الخيال ان يحرز مكانة رفيعة كالتي أحرزها منطق الفكر الخالص .

وظلّ الناس يعتقدون انه ان كانت هناك نظرية للفن ، فلا يمكن ان تكون الا تحليلاً لجزء حسّي « سفلي » من أجزاء المعرفـة الانسانية . هذا هو الموقف من الناحية النظرية ؛ أما من الناحية الأخلاقية فقد كان من الممكن ان يعدّ الفن عَلَماً على الحقيقة الاخلاقية اذ اعتبر تعبيراً تمثيليـاً يخفي في صورته الحسية معنىً اخلاقياً . ولكن في كلتا الحالتين النظريـة والاخلاقية لم يحرز الفن قيمة مستقـلة في ذاته ، وعدّ في سلم المعرفة الانسانية مرحلة تمهيدية أو وسيلة ثانوية ملحقة تومىء الى غاية أسمى .

الصراع في الفن بين الموضوعية والذاتية

ويتجلى في فلسفة الفن نفسُ الصراع بين نزعتين متعـاديتين كاللتين شهدناهما في فلسفة اللغة ؛ وليس هذا محض اتفاق تاريخي وانما يرجع الى قسمة اساسية واحـدة في تفسير الحقيقة ، وبيـان ذلك ان الفن واللغة يتأرجحان دائماً بين قطبين متقابلين : قطب موضوعي وقطب ذاتي ، ولا تستطيع نظريـة في اللغة او الفن ان تغفل عن احـد هذين القطبين او تطمسه ، الا ان الميل قد ينزع الى هـذا القطب حيناً والى ذاك القطب حيناً آخر .

---

* [الكسندر بومجارتن (١٧١٤ ـ ١٧٦٢) مؤسس علم الجمال على اركان « الصدق والجمال والخير » وهو يعرف الجمال بأنه نظام بين الاجزاء في علاقاتها المتبادلة وفي علاقة كل جزء منها بالكل . وهو يرى أن أروع صور الجمال تتجسد في الطبيعة] (المترجم) .

المحاكاة تمثل القطب الموضوعي

وفي الحال الاولى تندرج اللغة والفن تحت عنوان مشترك هو مبـدأ المحاكاة ، فتكون وظيفتهما الاولى حكائية . اما اللغة فتستمد اصلها من محاكاة الاصوات ، واما الفن فيحاكي الاشياء الخارجية . والمحاكاة غريزة اساسية ، حقيقة لا تتحوّل في الطبيعة الانسانية ، يقول ارسطوطاليس : « المحاكاة غريزية في الانسان منذ طفولته . ويميزه عن الحيوانات الاخرى انه من بينها اكثرها تقليداً وانه بهـذه الغريزة يتلقى معارفه الاولى » .

رأي ارسطوطاليس في المحاكاة

والمحاكاة مصدر لا ينضب للذة ، والدليل على ذلك اننا قد نرى اشياء تؤلمنا رؤيتها ومع ذلك نسر حين نراها محكية حكاية صادقة في الفن ، كما هي الحـال حين نبصر صور جثث الموتى واحـط الحيوانات . ويصف ارسطوطاليس هذه اللذة بانها لذة نظرية وليست تجربة جمالية على التعيين . ويقول : « التعليم اعظم لذة طبيعية ، وهي ليست مقصورة على الفلاسفة بل هي حظ مشاع بين الناس جميعاً ، مع فرق واحـد فقط وهو : ان الجمهور يأخذ نصيبه منها بطريقة عابرة مجملة . وسبب اللذة التي يجـدها المرء من صورة مـا انه برؤيته لها يتعلم فيستدل فيقع على معاني الاشياء ، اي ان الانسان فيها مثـلاً كيت وكيت »[1] . ويبدو لأول نظرة انّ هذا المبدأ ينطبق على الفنون الحكائية الممثّلة فحسب الا انه قد ينسحب على جميع الصور الفنية الاخرى كالموسيقى ، فانها اصبحت صورة للاشياء . حتى موسيقى الشبابة او الرقص ليستا الا نوعين من المحاكاة ، لأن عازف الشبابة او الراقص يحاكيان بالايقـاع شخصيات الناس كما يحاكيان مـا يعملون وما يعانون[2] . وقد تأثر تاريخ النظرية الشعرية كله بقولة هوراس :

١ ــ ارسطوطاليس : كتاب الشعر ٤ : ١٤٤٨ ب ، ٥ ــ١٧ وفي ترجمة بايووتر (اكسفورد ١٩٠٩) ص : ٨ ــ ١١ [وقد اعتمدت في الترجمة العربية على ترجمتي لكتاب الشعر : ص ٢٦ ــ ٢٧ ط . دار الفكر العربي ، مصر سنة ١٩٥٠] . (المترجم)

٢ ــ المصدر نفسه ١ : ١٤٤٧ آ : ٢٦ وترجمة بايووتر : ٢ ــ ٥ [والترجمة العربية : ١٩]

« الشعر كالرسم » ut pictura poesis وبقولة سيمونيدس : « التصوير شعر صامت ، والشعر رسم ناطق » وأنّ الفرق بين الشعر والرسم فرق في الطريقة والوسيلة ولكنه ليس فرقاً في وظيفة المحاكاة .

كيف نوفق بين المحاكاة وقوة الخلق الفني

وعلينا ان نلحظ ان أشد نظريات المحاكاة أصالة لم تقصد لتحصر العمل الفني في نطاق التكرير الآلي للواقع . وكان عليها جميعاً ان تسمح الى حد ما بوجود القوة الخالقة لدى الفنان ، ولم يكن من السهل التوفيق بين هذين المطلبين : ان كانت المحاكاة هي الغايةَ الحقّة للفن فن الواضح ان التلقائية ، أي القوة المنتجة لدى الفنان ، عامل مزعج لا عامل بنّاء لأنها تزور أوجه الأشياء بدلاً من ان تصفها في طبيعتها الصحيحة . ولم تستطع النظريات الكلاسيكية عن المحاكاة ان تنكر هذا الازعاج الذي تثيره ذاتية الفنان . ولكنها رأت ان في الامكان حصرها في حدودها الصحيحة واخضاعها لقواعد عامة . ومن ثم لم يكن في المستطاع الاحتفاظ بمبدأ « الفن يحاكي الطبيعة » بمعنى صارم متطرف ، لأن الطبيعة نفسها غير معصومة عن الخطأ وكثيراً ما تخفق في ان تبلغ غاياتها . وفي مثل هذه الحال على الفن ان يسرع لمساعدة الطبيعة ، وحقنا ان نقول : ليصححها ويكملها :

إلا ان الطبيعة تشوّه ــ وهي في هذا تشبه الصانع ،
الذي يمضي في عمله ،
محتفظاً بمهارته ، وان كانت ترتعش منه الاصابع [٣] .

واذا كان « كل الجمال حقاً » فليس بالضرورة ان يكون كل الحق جمالاً . ولبلوغ أعلى درجات الجمال لا بدّ من الانحراف عن الطبيعة مثلما

٣ ــ دانتي : الفردوس ١٣ / ٥ / ٧٦ والترجمة الانجليزية بقلم ملفل بست اندرسن « الكوميديا الالهية » (شركة الكتاب العالمي ١٩٢١) ص : ٣٥٧

الى أي مدى يمكن الابتعاد عن الطبيعة

انه لا بد من إعادة الطبيعة . اما كيف نعيّن هـذا المقياس ، أي هذه النسبة الصحيحة لذلك الانحراف ، فقد أصبح من اولى المهمات في نظرية الفن . لقد قرر ارسطوطاليس ان المستحيل المقنع مفضل من أجل أغراض الشعر على الممكن غير المقنع .. فاذا اعترض ناقـد على زيوكسيس بانه يرسم الاشخاص على غير ما يمكن ان يكونوا في الواقع ، فالجواب الصحيح على هذا انه من الافضل لهم ان يكونوا كذلك لأن الفنان يجب ان يحسّن في مثاله (٤) .

موقف الكلاسيكيين المحدثين من المحاكاة

اما الكلاسيكيون المحدثون ابتداء من ايطاليي القرن السادس عشر حتى الأب باتو في مؤلفه « الفنون الجميلة ترجع الى مبدأ واحد » (١٧٤٧) فقد فارقوا مبدأ المحاكاة ، وقالوا ان الفن لا ينقـل الطبيعة على نحو عام ودون تمييز وانما ينقل « الطبيعة الجميلة » . ولكن ان كانت المحاكاة غاية حقيقية للفن فان فكرة نقـل « الطبيعة الجميلة » مثيرة للتساؤل : كيف نحسّنُ في المثال دون ان نغيّر من شكله ؟ كيف نسمو على واقعية الاشياء دون ان نتجاوز قوانين الحقيقة والصدق ؟ من وجهة نظر هذه النظرية لا يمكن ان يكون الشعر والفن بعامة إلاّ زوراً مقبولاً .

العقبة الكبرى في طريق المحاكاة

ويبدو ان النظرية العامة للمحاكاة ظلت راسخة ثابتـة تتحدى كل هجوم حتى النصف الاول من القرن الثامن عشر . ولكن حتى في رسالة باتو ــ ولعله آخر نصير متحمس لتلك النظريـة (٥) ــ نحس بشيء من القلق إزاء صحتها الكلية العامة . وكان العاثور في طريق هذه النظريـة دائماً هو ظاهرة الشعر الغنائي . أما الحجج التي أراد بها باتو أن يدخل

٤ ــ أرسطوطاليس ، المصدر نفسه : ٢٥ / ١٤٦١ ب وترجمة بايووتر : ٨٦ ــ ٨٧

٥ ــ بل إن نظرية المحاكاة ظلت تلعب دوراً هاماً في القرن التاسع عشر ، فقد سندها تين ودافع عنها في كتابه : « فلسفة الفن » .

الشعر الغنائي في نطاق الفن الحكائي فانها حجج ضعيفة غير مقنعة . وفجأة انجرفت تلك الحجج الواهية أمام قوة جديدة ، في الحقيقة . ولمع اسم روسو في هذا الصدد ، وكان اسمه حتى في ميدان الجماليات يمثل نقطة تحوّل حاسم في التاريخ العام للأفكار ، فقد رفض نظرية الفن التقليدية التي آمن بها الكلاسيكيون القدماء والمحدثون ، ورأى الفن فيضاً للعواطف والمشاعر لا وصفاً أو إعادة للعالم التجريبي . وكانت « اليويزا الجديدة » قوة ثورية جديدة ، وأضحى لزاماً على النظرية الحكائية التي بسطت سيطرتها على مدى قرون أن تفسح المجال لفكرة جديدة ومثال جديد ـ لمثال « الفن المشخّص » . ومن هذه النقطة نستطيع أن نتتبع انتصار مبدأ جديد في الأدب الأوروبي كله ؛ وحذا هيردر وجوته في المانيا حذو روسو ، وأصبح على نظرية الجمال كلها أن تنتحل لها شكلاً جديداً . فالجمال بالمعنى التقليدي للكلمة ليس هو الهدف الوحيد للفن بأي حال وإنما هو في الحقيقة مظهر ثانوي فرعي . ولذلك حذّر جوته القارىء بقوله في مقال له بعنوان : « في فن العمارة الألمانية » .

روسو ثورة على المحاكاة

الفن المشخص او التعبيري

رأي جوته

« لا تدع سوء الفهم يحول بيننا . لا تدع ذلك المبدأ المائع الذي وضعه تجار الجمال المحدثون يجعلك أرق من أن تستطيع الاستمتاع بالخشونة المتميزة ، كي لا تعجز مشاعرك الموهنة في النهاية عن أن تتحمل شيئاً سوى النعومة السخيفة . إنهم يحاولون أن يميلوا بك لتؤمن أن الفنون الجميلة نشأت من ميلنا المزعوم إلى تجميل العالم من حولنا . هذا باطل ...

الفن قوة مشكّلة قبل أن يكون جميلاً ، منذ أمد بعيد ، وحين يكون كذلك يكون فناً صحيحاً عظيماً ، أصح وأعظم من الفن الجميل نفسه ، لأن في الانسان طبيعة مشكلة تظهر نفسها في

فعالية ما حين يكون وجوده مكفولاً ... وهكذا يعيد المتوحش تشكيل ريشاته وجسمه بلمسات غريبة وأشكال رهيبة وألوان جافية . ومع أن هذا التصوير يتألف من أشد الأشكال شذوذاً فان أجزاءه ، دون نسب في الشكل ، تتفق معاً ، لأن شعور فردٍ هو الذي خلق منها كلاً مشخّصاً .

هذا الفن المشخِّص هو الفن الوحيد الصحيح وعندما يؤثر فيما حوله من شعور داخلي مفردٍ متفرد أصيل مستقل ، غير مكترث بكل ما هو غريب عنه ، بل جاهلاً به ، عندئذ يكون هو الكل ، هو الحيّ سواء أتولد من الوحشية الجافية ام من الاحساس المثقف المتحضر »[٦] .

ما الفن المشخص ؟

على يدي روسو وجوته بدأ عهد جديد من عهود النظرية الجمالية . إذ انتصر الفن المشخص نصراً حاسماً على الفن الحكائي . ولكن يجب علينا ان نتجنب التفسير المتحيز لهذا الفن ان كنا نريد ان نفهمه بمعناه الصحيح ، إذ ليس يكفي ان ننص مؤكدين الجانب العاطفي وحده في العمل الفني . حقاً ان كل فن مشخص أو معبّر فانه « فيض تلقائي لمشاعر قوية » ، ولكن إن قبلنا هذا التعريف ـ من وردزورث ـ دون تحفظ لم نغير شيئاً سوى العلامة ولم نحدث تغييراً حاسماً في المعنى . إذ يبقى الفن في هذه الحالة إعادة ونقلاً ولكن بدلا من ان يصبح إعادة ونقلا للأشياء والموضوعات المادية يصبح نقلا لحياتنا الداخلية ، لمشاعرنا وعواطفنا . وإذا قسنا الأمر على اللغة مرة أخرى قلنا إننا في هذه الحال استبدلنا

تعريف وردزورث

٦ ـ جوته : « في فن العمارة الألماني » : مؤلفاته ١٤٨/٣٧ والترجمة الانجليزية بقلم برنارد بوزانكيه بعنوان : « ثلاث محاضرات في علم الجمال » (لندن ، مكميلان ١٩٢٣) : ١١٤ وما بعدها .

نظرية الصيحات التعجبية في الفن بنظرية المحاكاة الصوتية . لكن ليس هذا هو المعنى الذي أراده جوته حين استعمل مصطلح « الفن المشخص »، فان العبارة التي اقتبسناها منه كتبت سنة ١٧٧٣ وهو في ريعان شبابه ، في حقبة « العاصفة والتوتر » (شتورم اند درنج) ولكنه لم يكن ليهمل القطب الموضوعي في شعره في أي فترة من فترات حياته . الفن حقاً معبّر ولكنه لا يستطيع ان يكون معبراً إلا إن كان مشكّلاً . وهذه العملية التشكيلية تتم في جهاز حسيّ معين . يقول جوته :

لا بد من ان يكون الفن تشكيلياً

« حالما يتخلص هذا الاله الانسانيّ من الهم والخوف ، وهو خلاّق في السكينة ، يتلمس من حوله مادة ينفخ فيها من روحه » .

غير ان بعض أصحاب النظريات الجمالية ينسون هذا العامل الماديّ أو يقللون من شأنه في كثير من النظريات الجمالية الحديثة وبخاصة نظريات كروتشه وتلامذته واتباعه . ذلك ان كروتشه مهتم بحقيقة التعبير فحسب لا في الطريقة التي يتم بها ؛ وهو يرى أن الطريقة شيء دخيل سواء بالنسبة لشخصية العمل الفني أو لقيمته . والشيء الوحيد الذي يهمه هو حدس الفنان لا تجسد هذا الحدس في مادة معينة ، أي يرى للمادة أهمية جمالية ، ففلسفة كروتشه هي فلسفة الروح ، تلحّ على الطابع الروحي الخالص للعمل الفني ؛ ولكنّ الطاقة الروحية كلها في نظريته محتواة مبذولة في تكوين الحدس وحده . وحين تتم هذه العملية يتحقق الخلق الفنيّ . اما ما يجيء بعد ذلك فما هو إلا إعادة خارجية ضرورية لنقل الحدس ولكنها لا معنى لها بالنظر لجوهر الحدس ، غير ان الألوان والأبيات والايقاعات والكلمات لدى الرسام العظيم والموسيقار العظيم والشاعر العظيم ليست فحسب جزءاً من جهازه « التقنيّ » وإنما هي لحظات ضرورية من عملية الخلق نفسها .

حدود العاطفة في الفن

وهذا يصدق على الفنون المعبرة ـ نصاً ـ كما يصدق على الفنون الممثلة ، حتى في الشعر الغنائي لا تكون العاطفة هي المظهر الوحيد الحاسم . حقاً إن كبار الشعراء الغنائيين مزودون باعمق العواطف ، وأن الفنان الذي لم يرزق مشاعر قوية لا يستطيع أن ينتج إلا فناً ضحلاً سخيفاً ؛ ولكنا لا نستطيع ان نستنتج من هذه الحقيقة أن وظيفة الشعر الغنائي والفن بعامة هي قدرة الفنان على « ان ينفث ما في صدره من مشاعر » .

رأي كولنجوود يغفل المبنى البنائي

يقول ر . ج . كولنجوود : « إن ما يحاول الفنان أن يعمله هو ان يعبر عن عاطفة معطاة ، ومحض التعبير عنها ، والاجادة في التعبير عنها سواء ... كل نبرة وكل إيماءة يقوم بها أحدنا عمل فني »[٧] .

ها هنا قد اغفلت تماماً كل العملية البنائية التي هي ضرورة لازمة لانتاج العمل الفني وتأمله . كل إيماءة عمل فني بمقدار ما تكون كل صيحة تعجب عملاً كلامياً . وكلتا الايماءة والصيحة تفتقران إلى مظهر اساسي لا غنى عنه ؛ هما ردّا فعل غريزيان لا اراديان ، وليس فيهما تلقائية حقيقية . ولكن اللحظة الغائية ضرورية في التعبير اللغوي والفني .

الغائية أساس في التعبير

وفي كل عمل كلامي وفي كل خلق فني نجد مبنى غائياً . « يمثل » الممثل دوره في الرواية وكل نبرة على حدة جزء من الكل البنائي المتماسك. فنبرة الصوت وايقاع الكلمات والتنغيم في صوته وتعبيرات وجهه وأوضاع جسمه كلها تتجه نحو غاية واحدة ـ هي تجسد الشخصية الانسانية . وهذا كله ليس « تعبيراً » فحسب وإنما هو ايضاً تمثيل وتفسير . ولا يخلو من هذه النزعة العامة في الفن اي نوع فني حتى القصيدة الغنائية . فالشاعر الغنائي ليس امرءاً يتعلل باظهار مشاعره ، فان سيطرة العاطفة

٧ ـ ر . ج . كولنجوود : « مبادىء الفن » (اكسفورد ، مطبعة كلارندن ١٩٣٨) ص : ٢٧٩ ، ٢٨٢ ، ٢٨٥ .

العاطفة وحدها ستتمنتالية لا فن

وحدها « سنتمنتالية » لا فن . والفنان الذي ينهمك في متعته أو في تمزز « بهجة الحزن » لا في تأمل الأشكال وخلقها يصبح امرءاً منخوب النفس « سنتمنتالياً » . ولذلك نكاد لا نعزو الى الفن الغنائي شخصية ذاتية أكثر مما نعزوه منها الى الاشكال الفنية الاخرى ، ذلك أن الفن الغنائي يحوي نفس النوع من التجسد ونفس المساق من اتخاذ الموقف الموضوعي . كتب مالارميه يقول : « الشعر لا يكتب بالافكار وإنما يكتب بالكلمات » ، أي انه يكتب بالصور والاصوات والايقاعات وهي جميعاً تنضوي في كلّ لا يتجزأ تماماً كما هي الحال في الشعر المسرحي والنقل المسرحي ، وفي كل قصيدة غنائية عظيمة نلقى هذه الوحدة المحسوسة المتماسكة .

معنى الموضوعية في الفن

والفن كسائر الاشكال الرمزية ليس نسخاً حرفياً لحقيقة جاهزة معطاة وإنما هو احدى الطرق المؤدية الى نظرة موضوعية للأشياء والحياة الانسانية. وليس هو حكاية للحقيقة الواقعية بل كشف لها . حقاً إننا لا نكتشف الطبيعة من خلال الفن بنفس المعنى الذي يعنيه العالم الطبيعي حين يستعمل كلمة « طبيعة » . اللغة والعلم هما العمليتان اللتان نؤكد بهما أفكارنا عن العالم الخارجي ونعينها . وعلينا ان نصنف مدركات حواسنا ونضعها تحت أفكار وقواعد عامة لكي نمنحها معنى موضوعياً . مثل هذا التصنيف نتيجة جهد دائب لبلوغ التبسيط . ويتضمن العمل الفني بالطريقة نفسها مثل هذا العمل من التركيز والتكثيف . ولما اراد أرسطوطاليس ان يصف الفرق الحقيقي بين الشعر والتاريخ أكد هذه العملية التركيزية فقال ان الرواية تقدم لنا عملاً واحداً ، وهو كلّ كامل في ذاته ، فيه ما في المخلوق الحيّ من وحدة عضوية ، أما المؤرخ فانه لا يعالج عملاً واحداً وانما يعالج فترة واحدة وكل ما وقع اثناءها لشخص او اشخاص مهما تكن

الأحداث العديدة غير مترابطة [٨] .

الفن تكثيف وتجسيد

من هذا الوجه يمكن ان يوصف الجمال والحق بالقاعدة الكلاسيكية القائلة إنهما « وحدة في متعدد » ولكن بين الحالين فرقاً في الصورة . أما اللغة والعلم فهما اختزال للواقع ، واما الفن فانه تكثيف للواقع . واللغة والعلم يعتمدان على عملية واحدة من التجريد ، اما الفن فانه عملية مستمرة من التجسيد . وفي الوصف العلمي لشيء معطى نبدأ بعدد كبير من الملاحظ تبدو لأول وهلة مجموعة مفككة من الحقائق المتفرقة . لكن كلما تقدمنا خطوات وجدنا ان تلك الظواهر تتخذ شكلا وتصبح كلاً منظماً . والعلم يبحث عن خصيصة مركزية للشيء المعطى يمكنه ان يشتق منها خصائصه الاخرى واحدة إثر واحدة . فاذا عرف الكيميائي العدد الذري لعنصر ما وقع على المفتاح الذي يمكنه من النفاذ في مبنى ذلك العنصر وتركيبه . ومن هذا العدد يستنتج كل الخصائص المميزة لذلك العنصر . إلا ان الفن لا يتقبل هذا النوع من التبسيط الفكري والتعميم الاستنتاجي . انه لا يبحث عن خصائص الاشياء وعللها وانما يقدم لنا حدساً لصورة الاشياء . وليس هذا تكراراً لشيء نعرفه بل هو كشف حقيقي أصيل ، فالفنان مستكشف لصور الطبيعة مثلما ان العالم مستكشف للحقائق والقوانين الطبيعية . وقد كان عظماء الفنانين في كل زمن يدركون هذه المهمة الخاصة والهبة المختصة بالفن ، فقد تحدث ليوناردو دافنشي عن غاية الرسم والنحت بقوله إن « الرؤية معرفة » Saper vedere ، فهو يرى ان الرسام والمثال هما المعلمان العظيمان في دنيا العالم المنظور لأن التنبه للصور الخالصة للأشياء ليس هبة غريزية ، هبة من الطبيعة بأي حال . فقد نرى بالباصرة شيئاً ما آلاف المرات دون ان نكون قد رأينا صورته . ونبلس حيرة إذا سئلنا أن نصف

الرؤية في الفن حدس وكشف

---

٨ ـ ارسطوطاليس ، المصدر نفسه ٢٣ / ١٤٥٩ آ / ١٧ ـ ٢٩ وترجمة بايووتر : ٧٠ ـ ٧٣ [والترجمة العربية ٢٦ ـ ٤٤]

شكله ومبناه النظري الخالص لا صفاتـه المادية وتأثيره . الفن هو الذي يحقق ذلك لأننا به نعيش في دنيا من الصور الخالصة بأكثر مما نفعل في دنيا تحليل الأشياء الحسية وتعرّفها أو دراسة آثارها .

العلم تجريد والفن تكثير

ولا نقبل قولة كانت في الرياضيات « إنها مفخرة العقل الانساني » إلا من الزاوية النظرية فحسب . ففي سبيل انتصار التفكير العلمي علينا أن ندفع ثمناً عالياً لأن العلم يعني التجريد ، والتجريدُ إفقـارٌ للواقع ، إذ تصبح صور الأشياء كما تصفها الافكار العلمية ، قواعـد ومعادلات بالتدريج . وهذه القواعد والمعادلات ذات بساطة مدهشة ، فقد يبـدو ان قاعدة واحدة مثل قانون نيوتن في الجاذبيـة تحوي كل مبنى عالمنا المادي وتفسره ، حتى ليظهر لنا أنّ تجريداتنا العلمية لا تضع يدها على الحقائق الواقعة فحسب وإنما تستوفيها وتستغرقها ، ولكننا حالمـا نقترب من ميدان الفن يتجلى ان هذا وهم خادع . لأن وجوه الأشياء تفوت الحصر وتختلف فيما بينها من لحظة الى اخرى . وكل محاولة تبذل لفهمها من خلال قاعدة بسيطة تذهب سدى . ولقد تصدق قولة هرقليطس : « ان الشمس جديدة كلّ نهار » ــ تصدق على شمس الفنان إن لم تصدق على شمس العالم . وحين يصف العالم مجموعة من الأشياء يشخصها بمجموعة من الأعداد ، أي بقيمها المادية والكيماوية الثابتة . اما الفن فان موادّه مختلفة عن هذا ، فضلاً عن انه يهدف الى غاية اخرى . فاذا قلنا ان فنانين يرسمان منظراً طبيعياً « واحداً » كان وصفنا لتجربتنا الجمالية ناقصاً لأن الفن يرى ان هذا المنظر لا يكون واحداً ، وان هذا الزعم وهم خادع ، إذ لا نستطيع ان نقول ان ما يراه احد الفنانين هو نفس ما يراه الثاني، لأن الفنان لا يصور أو ينسخ الشيء المرئي التجريبي ــ أي ينقل منظراً طبيعياً بما فيه من تلال وجبال وجداول وأنهار ــ ولكن يقدم لنا ملامح

تكثر الفن باختلاف الرؤية لدى كل فرد فنان

داخلية مفردة آنيّة لذلك المنظر ، فهو يريد ان يعبر عن جو الأشياء ، عن تراوح الأنوار والظلال ، فالمنظر الطبيعي في وقت الأصيل مختلف عما هو عليه في الهاجرة او في يوم ماطر او يوم مشمس . فادراكنا الجمالي يعرض تنوعاً اكثر من الادراك الحسيّ العـادي ّ وينتمي الى نظام اكثر تعقيداً . آية ذلك اننـا في الادراك الحسيّ نكتفي باستيعـاب الملامح المشتركة الثابتة للاشياء المحيطة بنـا ، اما الادراك الجمالي فانه اغنى على نحو لا يقبل المقارنة ، فهو مفعم بامكانات لا تحد ، تبقى غير مدركة في التجربة الحسية العادية . وتصبح هذه الامكَانات حقائق في عمل الفنان اذ يكشف عنها الحجاب وتتخذ شكلا مجدداً . وهذا الكشف عن الوجوه التي لا تحصر في الاشياء من مميزات الفن ومن اعمقها سحراً وفتنة .

مثل ذكره رختر

يقص علينا الرسام لودفج رختر في مذكراته كيف انه كان ذات يوم في تيفولي ، في ايام الشباب ، مع ثلاثة من اصدقائه واتفقوا معاً على ان يشرعوا في تصوير منظر طبيعي واحد . وصمموا جيعاً على ان لا ينحرفوا عن نقل الطبيعة حرفياً ، وان يخرجوا ما رأوه مضبوطاً قدر الامكان ومع ذلك فقد كانت النتيجة ظهور اربع صور مختلفة كل الاختلاف ، وبين احداها والأخرى من الفرق ما بين شخصية رسام وآخر . واستنتج لودفج من هذه التجربة انه ليس هناك مرئي موضوعي وان الشكل واللون يدركان دائماً حسب المزاج الفردي لدى كل فنان[9] . حتى اشد انصار الطبيعية المتشددة المتزمتة تحمساً لم يستطيعوا ان يتجاهلوا هذا العامل او ينكروه . فعرّف اميل زولا العمل الفني بأنه : « زاوية من الطبيعة ترى حسب انحراف المزاج » ، اما كلمة « مزاج » المذكورة هنـا فلا تعني فحسب جبلة أو خصيصة فردية . فنحن حين نستغرق في حدس عمل فني عظيم لا نحس

---

٩ ـ اقتبست هذا الخبر من كتاب « مبادىء تاريخ الفن » لهنريش فلفلن .

بالفصل بين العالمين الذاتي والموضوعي ، اي لا نعيش في الواقع العاديّ للاشياء المادية ، ولا نعيش تماماً في منطقة فردية ولكنا نقع على دنيا جديدة وراء هاتين المنطقتين ، دنيا الاشكال التصويرية والموسيقية والشعرية، ولهذه الاشكال كليّةٌ حقيقية . ويميز كانت بشدة بين ما يسميه « كلية جمالية » و « صحة موضوعية » تنتمي الى احكامنا المنطقية والعلمية[١٠] .

ويقرر اننا في احكامنا الجمالية لا نهتم بالشيء في ذاته وانما نهتم بالتأمل الخالص له . والكلية الجمالية تعني ان محمول الجمال غير مقصور على فرد بعينه ، وانما يمتد في كلّ ميدان الناس المنوط بهم الحكم . ولو كان العمل الفنيّ نزوة فنان فرد أو انطلاقة غضبه لما كان له هذه التوصيلية القدرة العامة . ولا يخترع خيال الفنان صور الاشياء معتسفاً . وانما يرينا هذه الصور في اشكالها الحقة ويجعلها مرئية مدركة . يختار الفنان وجهاً من وجوه الواقع ، ولكن عملية الاختيار هذه هي في الوقت نفسه عملية اخراج موضوعي . فاذا دخلنا في مجاله اجبرنا على ان نرى العالم بعينيه ويبدو كأننا لم نكن نرى العالم تحت هذا الضوء الخالص من قبل . ومع هذا فنحن مقتنعون ان هذا الضوء ليس ومضة عابرة بل قد اصبح بفضل الفن باقياً دائماً . وحالما ينكشف لنا الواقع على هذا النحو الخاص نظل نراه في هذا الشكل .

توضيح الصلة بين الذاتية والموضوعية في الفن

ولذلك فليس من السهل ان نتبين فرقاً حاداً بين الفنون الذاتية والموضوعية ، اي الفنون المعبرة والحكائية . انت لا تستطيع ان تقول ان عملاً فنياً مثل افريز البارثنون ، او قطعة جنائزية لباخ او « هيكل

١٠ـ يسمى كانت النوع الاول Gemeingültigkeit والثاني Allgemeingültigkeit وهو تمييز يعز على الترجمة الدقيقة . ولاستيضاح هذين النوعين انظر هـ . و . كاسيرر « تعليق على كتاب بحث تحليلي في الحكم لكانت » (لندن : ١٩٣٨) ص : ١٩٠ وما بعدها

سستين » لميخائيل انجيــلو او قصيدة لليوباردي• او سوناتة لبيتهوفن او قصة لدستويفسكي ـ لا تستطيع ان تقول ان هذه كلها فن حكائي وان تلك كلها فن تعبيري . ولكن كلها رمزية بمعنى جديد عميق . كذلك فان اعمال الشعراء الغنائيين العظام مثل جوته او هلدرلن ، مثل وردزورث او شلنج ، لا تقدم لنا شذرات مبعثرة مفككة من حياة الشاعر ، وهي ليست انبعاثات عابرة من المشاعر العاطفيــة وانما تكشف عن وحدة واستمرار عميقين . ولا يعللنا الكتاب التراجيديون والكوميديون العظام بمناظر مجزأة من مشهد الحياة . نعم اذا اخذت هــذه المَناظر وحدها بدت ظلالاً مترنحة . ولكن فجأة نأخذ في ابصار ما خلفها ونستنظر حقيقة جديدة . فالشاعر التراجيدي او الكوميدي يكشف من خلال الشخصيات والاعمال رأيه في الحياة الانسانية ، من حيث هي كل ، في عظمتها وضعفها ، في رفعتها وسخفها ، يقول جوته : « الفن لا يأخذ على عاتقه منافسة الطبيعة في اتساعها وعمقها وانما يقف على سطح الظواهر الطبيعيــة ولكن له عمقه وقوته فهو يبلور اعلى اللحظات في تلك الظواهر بادراكه فيها طابع الشرعية وكمال التناسب المنسجم وذروة الجمال ورفعة المغزى وسموق العاطفة »[11].

علاقة الفن بالطبيعة في رأي جوته

الفن حدس يفسر الواقع بالصور

هذا الاستبقاء « لأعلى لحظات الظواهر » ليس محاكاة للاشياء المادية ولا هو فيض دافق من عاطفة قوية . وإنمــا هو تفسير للواقع ـ تفسير بالحدس لا بالافكار ، بالصور الحسية لا بالفكر .

لا اخلاقية الفن عنــد افلاطون وتولستوي

ومنذ أفلاطون حتى تولستوي كان الفن يتهم بانه يثير عواطفنا فيزعزع النظام والانسجام في حياتنا الاخلاقية . وقد ذهب افلاطون الى ان الخيال

• [جاكومو ليوباردي ١٧٩٨ ـ ١٨٣٧ شاعر ايطالي] (المترجم)

١١ ـ جوته : ملاحظ على ترجمة مقال ديدرو « مقال في الرسام » ـ « مؤلفاته » ٤٥ : ٢٦٠

الشعري يروّي تجارب الشهوة والغضب والرغبة والألم فينا فيمكنها من النمو بدلاً من أن يظمئها ويخليها تجف [١٢] . أما تولستوي فانه رأى في الفن مصدراً للعدوى وقال : « علامة الفن ليست العدوى بل إن درجة العدوى هي المقياس الوحيد لجودة الفن » * والخلل في هذه النظرية واضح اذ أن تولستوي يطمس لحظة أساسية في الفن ، هي لحظة الصورة . فالتجربة الجمالية ــ تجربة التأمل ــ حال عقلية مختلفة عن برود أحكامنا النظرية ورزانة أحكامنا الاخلاقية ، لانها مفعمة باشد طاقات العاطفة حيوية ، إلا أن العاطفة هنا قد استحالت في طبيعتها وفي معناها ، لقد عرف وردزورث الشعر بانه « عاطفة تُستذكر في هدوء » الا ان الهدوء الذي نحسه في الشعر العظيم ليس هدوء استذكار ، فالعواطف التي يثيرها الشاعر لا تنتمي الى ماض بعيد ، انها « هنا » ، حيّة آنية مباشرة ، ونحن نعي كل قوتها ، الا انها قوة تذهب في وجهة جديدة ، وهي تُرى باكثر مما تُحَسُّ تواً . ولا تبقى عواطفنا قوى مظلمة يعز اختراقها بل تصبح شفافة واضحة . ان شيكسبير لا يقدم لنا أبداً نظرية جمالية ولا يتأمل في طبيعة الفن ولكن وردت لديه عبارة واحدة تحدث فيها عن شخصية الفن المسرحي ووظيفته فأكد هذه النقطة خير تأكيد ، يقول هاملت : « الغاية من التمثيل في الماضي والحاضر ــ كانت وما تزال ــ ان نحمل المرآة أمام وجه الطبيعة لنري الفضيلة قسماتها ونحتقر صورتها وزي العصر نفسه والزمن كله شكله ووقعه » . لكن صورة العاطفة ليست هي العاطفة نفسها ، فالشاعر الذي يمثل عاطفة لا يعدينا بتلك العاطفة . واذا شهدنا

مناقشة هذا الرأي

رأي شيكسبير في وظيفة الفن المسرحي

---

١٢ ــ افلاطون : الجمهورية ٦٠٦ د (ترجمة جويت) .

* [انظر كتاب « ما الفن » لتولستوي ، الترجمة الانجليزية : ٢٢٨ (مطبعة جامعة اكسفورد ١٩٣٨) ، يقول : كلما كانت العدوى اقوى كان الفن احسن ، وتعتمد درجة العدوى على ثلاثة شروط : ١ ــ على فردية الشعور المنقول ٢ ــ على الوضوح ٣ ــ على اخلاص الفنان] . (المترجم)

رواية لشيكسبير لم يُعدِنا طموح مكبث وظلم رتشارد الثالث وغيرة عطيل ؛ اننا لا نقع تحت رحمة هذه المشاعر وانما ننظر خلالها وننفذ في لب طبيعتها وجوهرها . ومن هذه الوجهة تتفق نظرية شيكسبير في الفن المسرحي ــ ان كان له مثل هذه النظرية ــ تمام الاتفاق مع فكرة الرسامين والنحاتين العظام في عصر النهضة عن الفنون الجميلة . وهاهنا نؤمن بان كلمة ليوناردو دافنشي « الرؤية معرفة » هي ارفع هبة لدى الفنان . اما الرسامون العظماء فيروننا صور الاشياء الخارجية ، واما الروائيون الكبار فيروننا صور حياتنا الداخلية . ويكشف الفن المسرحي اتساعاً وعمقاً جديدين للحياة وينقل وعياً بالامور الانسانية والمقدرات الانسانية والعظمة والبؤس الانسانيين ، بحيث يظهر وجودنا العادي اذا قورن بها فقيراً تافهاً . وكل منا يشعر على نحو غامض عاتم بالقدرات الكمينة اللامحدودة في الحياة وهي قدرات تنتظر اللحظة التي تُنبّه فيها وتوقظ من سباتها لكي تدخل في ضوء الوعي الواضح الغامر . اذن ليست درجة العدوى مقياساً لجودة الفن بل المقياس هو درجة الاضاءة والاشعاع .

تفسيرنا الحديث لنظرية التطهير الارسطو طاليية

إن تقبلنا هذه النظرة استطعنا ان نحرز فهماً أجود لمشكلة نلقاها اول ما نلقى في نظرية ارسطوطاليس عن التطهير < الكاثارسيس > . ولا نود هنا ان ندخل في كل الصعوبات التي يثيرها هذا المصطلح أو في الجهود العديدة التي بذلها الشراح ليزيلوا تلك الصعوبات [١٣] .

ويبدو ان الرأي الواضح المقبول بعامة اليوم هو ان ما سماه ارسطوطاليس تطهيراً لا يعني تنقية وتصفية وتغييراً لطابع المشاعر نفسها

١٣ ــ أنظر التفصيلات في : يعقوب برنيس « بحثان في النظرية الارسطوطاليسية في الدراما » (برلين ١٨٨٠) ، وانجرام بايووتر : «ارسطوطاليس في فن الشعر» (اكسفورد ١٩٠٩) ص: ١٥٢ وما بعدها [وقد استعرض س. ه بوتشر الآراء في « التطهير » في الفصل السادس من كتابه « نظرية ارسطوطاليس في الشعر والفنون الجميلة » ؛ مكميلان وشركاه ، لندن ونيويورك ١٨٩٥]

وصفتها وانما يعني تغييراً في النفس الانسانية . فالنفس تحصل من الشعر التراجيدي على موقف جديد تجاه عواطفها ، فهي تجرب عاطفتي الشفقة والخوف ، ولكنها تفيء الى حال من الراحة والطمأنينة بدلاً من ان تنزعج او تضطرب ، وهذا يبدو ضرباً من التناقض لاول نظرة . لأن الذي يعده ارسطو طاليس نتيجة للمأساة هو تركيب مكوّن من لحظتين تدفع احداهما الاخرى في واقع الحياة ، أي في تجربتنا العملية . وكأنما اشد حـــدة تبلغها حياتنا العاطفية تمنحنا في الوقت نفسه معنى من الهدوء والسكينة ، فنحن نعيش خلال عواطفنا كلها ونحسُّ بارتفاعها وبتوترهـــا الشديد ، الا اننا حين نجتاز عتبة الفن نخلف وراءنا الضغط الشديد ، اي وطأة عواطفنا . الشاعر المسرحي مالك زمام عواطفه لا عبدها وهو يستطيع ان ينقل هذه القدرة الى المشاهدين ، ونحن في روايته لا نتطوح وراء عواطفنا . فالحرية الجمالية ليست هي غيبة العواطف ، ليست هي الجمود الرواقي ، وانمـــا هي عكس ذلك تماماً ؛ انها تعني ان عواطفنا تبلغ اغنى قوتها وفي هذه القوة نفسها تتغير صورتها ، وعندئذ لا نعيش في حقائق الاشياء الوقتية وانمـــا في عالم من صور حسية خالصة ، وفي هذا العالم يجري على عواطفنا كلها نوع من الاستحالة يصيب جوهرها وشخصيتها ، فتتخلص العواطف نفسها من عبئها المادي ونحس بشكلها وحياتها ولا نحسّ بباهظ عبئهـــا . فهدوء العمل الفني هدوء دينامي لا ثابت ــ وهذا عجيب لانه متناقض في ظاهره ــ . الفن يمنحنا عواطف النفس الانسانية بكل عمقها وتنوعها امـــا الصورة والمقياس والايقاع لهذه العواطف فانها لا يمكن ان تقارن بحال مفردة من حالات العاطفة . فالذي نحسُّ به في الفن ليس صفة عاطفيـــة بسيطة او مفردة ، وانمـــا العملية الدينامية للحياة – اي التأرجح المستمر بين قطبين متقابلين ، بين الفرح والحزن والرجاء والخوف والامل واليـــأس . فاعطاء

صورة جمالية لعواطفنا معناه تحويلها الى حـالة حرة نشيطة . اي ان قوة العاطفة في عمل الفنان قد اصبحت قوة تشكيلية .

هل هذا ينطبق على الفنـان دون المشاهد

وقد يعترض معترض فيقول ان هذا كله ينطبق على الفنـان لكنه لا ينطبق علينا نحن المشاهدين والسامعين . الا ان مثل هذا الاعتراض يتضمن سوء فهم للعملية الفنية ، وهي كالعملية الكلامية ، ثنائيـة ديالكتية . حتى المشاهد نفسه لا يلعب فيها دوراً سالبـاً ، ونحن لا نستطيع ان نفهم عملا فنيـاً دون ان نعيد العملية الخالقة التي تم بها ايجاد العمـل الفني وتركيبهـا من جديد ـ الى حدّ ما ـ . وبطبيعة هـذه العملية تتحول العواطف نفسها اعمالاً . ولو كان علينـا ان نعاني في الواقع كل تلك العواطف التي نعيشها بعد ان نشهد رواية « اوديب » لصوفوكليس او « الملك لير » لشيكسبير لما كدنا ننجو من أثر الصدمة والارق . ولكن الفن يحوّل كل تلك الآلام والهياجـات وكل ضروب الجور والمفظعات الى وسيلة لتحرير الذات ، وبذلك يعطينا حرية داخلية لا نبلغها بطرق اخرى .

فاذا حاولنا ان نميز العمل الفني بمظهر عاطفي خاص عجزنا حتماً عن ان ننصفه في الحكم . واذا كان ما يحاول الفن ان يعبر عنه هو عمليـة حياتنا الداخلية الدينامية ، لا حالة خاصة فحسب ، فأي تمييز له باحدى الصفات لا يعدو ان يكون شيئاً فاتراً سطحياً . يجب ان يقدم لنا الفن دائماً حركة لا محض عاطفة . حتى التمييز بين الفن التراجيدي والكوميدي اصطلاحي لا ضروري ، يتصل بالمحتوى والدوافع ولا يتصل بصورة الفن وجوهره . وقديماً أنكر افلاطون وجود هذه الحدود المصطنعة التقليدية فقدّم سقراط في آخر كتابه « المأدبة » منهمكاً في حديث مع أجاثون الشاعر التراجيدي وارسطوفان الشاعر الكوميدي . واضطر سقراط الشاعرين الى الاقرار بأن

التراجيـديا والكوميـديا سيـان في الجوهر

التراجيدي الحق هو الكوميدي الحق والعكس[١٤] . ثم علق على هذه العبارة في « فيلبس » ، فقال في ذلك الحوار : اننا نجرب دائماً في الملهاة والمأساة على السواء شعوراً مزيجاً من اللذة والألم وبهذا يتبع الشاعر قواعد الطبيعة نفسها اذ يصوّر « كوميدية الحياة وتراجيدية الحياة كلها »[١٥] . وفي كل قصيدة عظيمة ــ في مسرحيات شيكسبير والكوميديا الالهية لدانتي وفاوست لجوته ــ نمر في الحقيقة خلال جميع درجات العواطف الانسانية .

واذا كنا نعجز عن ان نملك الظلال المرهفة في درجات الشعور المختلفة، اذا كنا نعجز عن ان نتبع التنوعات المستمرة في ايقاعها ونغمتها ، واذا كانت لا تحركنا التغيرات الديناميــة المفاجئة فانا لا نستطيع ان نفهم القصيدة او نحسها . وقد نتحدث عن المزاج الفردي للفنان الا ان العمل الفني ليس له مزاج خاص ولا نستطيع ان ندرجه تحت وصف نفسي معروف.

من الخطأ ادراج الفن تحت وصف نفسي

فاذا قلنا ان موسيقى موتسارت مرحة او صافيــة وان موسيقى بيتهوفن وقور او حزينة او رائعة فذلك قد يفضح فينا ذوقاً غير نفاذ . كذلك تكون التفرقة بين المأساة والملهاة أمراً غير وارد . هل « دون جوفاني » لموتسارت مأساة او أوبرا مجونية ؟ سؤال يكاد لا يستحق جواباً . ثم ان معزوفة بيتهوفن المؤسسة على « ترنيمة الى الفرح » لشيللر تعبر عن اعلى درجات السرور . ولكن حيّن ننصت اليها لا ننسى لحظةً النبرات الحزينة في السيمفونية التاسعة . كل هذه المقارنات يجب ان تكون شاهدة لدينــا وان نحسها بكامل قوتها . فهي تحتشد في تجربتنا الجمالية في كلٍّ لا يتجزأ ، ويكون الذي نسمعه هو كل درجات العواطف الانسانية من ادنى نغمة الى اعلاها ، اي نسمع حركة كياننا كله وذبذباته . واعظم الكوميديين

الكوميديا وطريقتها في التطهير

١٤ ــ افلاطون : « المأدبة » : ٢٢٣ (ترجمة جويت)

١٥ ــ فيلبس : ٤٨ وما بعدها (ترجمة جويت)

انفسهم لا يستطيعون باي حال ان يقدموا لنا جمالاً « هيناً » ، وكثيراً ما تكون مؤلفاتهم مليئة باعظم مرارة . هـذا ارسطوفان من أشد نقاد الطبيعة الانسانية حدة وتجهماً ، وذاك موليير لم يبلغ من العظمة في ملهاة ما بلغه في « كاره البشر » او في « طرطوف » . ومع ذلك فـان حرارة الكاتب الكوميدي العظيم ليست مرارة الهجاء او قسوة الاخلاقي . فهي لا تؤدي الى حكم اخلاقي يدين الحياة الانسانية لأن لدى الفن الكوميدي اعظـم قسط من تلك الخاصية التي تتوفر في كل فن ـ اعني « الرؤيا التعاطفية » ـ وبفضل هذه الخاصية يستطيع الفن الكوميـدي ان يتقبل الحياة الانسانية بكل نقائصها وضروب ضعفها ، بكل حماقاتها ورذائلها . بل ان الفن الكوميدي العظيم كان دائماً نوعاً من الثناء على الحمق ، وفي المنظار الكوميدي تتخذ الأشياء جميعاً لها وجوهاً جديدة . وربما لم نكن اقرب الى عالمنا الانساني منا حين نقرأ مؤلفات كبـار الكوميديين مثل « دون كيخوتي » لثرفانتس و « ترتسترام شاندي » لستيرن و « أوراق بكويك » لديكنز ، إذ نصبح نلحظ أدق التفصيلات ، ونرى هـذا العالم كله في ضيقه وصغره وبلادته ، فنعيش في هـذا العالم دون ان نكون مسجونين فيه ـ ذلك هو الطابع العام للتطهير الكوميدي ، فيه تبـدأ الاشياء تفقد وزنها المادي ويتحلل الازدراء الى الضحك ، والضحك تحرر وانطلاق .

تفسير معنى الاحساس بالجمال

ويبدو ان معظم النظريات الجمالية تقر بأن الجمال ليس خاصية مباشرة للأشياء وانه يحوي بالضرورة علاقة تصله بالعقل الانساني . وقـد كتب هيوم مقالاً بعنوان في « مقياس الذوق » صرح فيه ان « الجمال ليس صفة في الأشياء ذاتها وانما هو موجود في العقل الذي يتأمله » . إلا ان هذه القولة غامضة ، فاذا فهمنا كلمة « عقل » بالمعنى الذي يريده هيوم

واعتبرنا النفس مجموعة من الانطباعات لا غير ، كان من العسير علينا ان نجد في تلك المجموعة ذلك « المحمول » الذي نسميه جمالاً . ولا يحد الجمال بأنه « مُحَسٌّ » وانما يحد بمصطلح فعّالية العقل ، أي فعّالية وظيفة الإدراك ، وبالاتجاه المميز لهذه الوظيفة . الجمال لا يتألف من محسوسات سالبة وانما هو طريقة أو عملية من جعل الشيء محسوساً . الا ان هذه العملية ليست ذاتية فحسب بل هي على العكس شرط من شروط حدسنا للعالم الموضوعي . والعين الفنية ليست عيناً سالبة تتلقى انطباعات الأشياء وتسجلها . هي عين بانية ، وبالاعمال البنائية وحدها نستطيع ان نستكشف جمال الأشياء الطبيعية . والإحساس بالجمال معناه القابلية لتلقي الحياة الدينامية للصور ، ولا تدرك هذه الحياة إلا بعملية دينامية مشابهة فنياً .

رأي بأن الفنان يستخلص الجمال من الطبيعة

ويقيناً لقد أدى هذا الاستقطاب في مختلف النظريات الجمالية ـ والاستقطاب كما رأينا شرط كامن في الجمال ـ الى تفسيرات متعارضة على طرفي نقيض . فيرى ألبرخت ديرر أن الهبة الحقة لدى الفنان هي « استنباط » الجمال من الطبيعة « لأن الفن مغروس ثابت في الطبيعة ، ومن استطاع ان ينزعه منها فقد حازه »[١٦] . ونجد في الطرف الثاني نظريات روحية تنكر أي صلة بين جمال الفن وما يسمى جمال الطبيعة . وترى ان جمال الطبيعة أمرٌ مجازي . ومن اصحاب هذا الرأي كروتشه الذي يعتقد ان التحدث عن جمال نهر أو شجرة محض استعمال بلاغي ، فهو يرى ان الطبيعة بليدة حين تقارن بالفن ، خرساء الا إن أنطقها الانسان . وربما فهم هذا التناقض بين هذين الرأيين ، اذا ميزنا بقوة بين جمال عضوي وجمال جمالي ، فهناك ضروب عدة من الجمال الطبيعي ليس لها طابع جمالي ،

كروتشه ينكر جمال الطبيعة

١٦ ـ أنظر وليم . م . كونوي : « بقايا ادبية من كتابات البرخت ديرر » (١٨٨٩) ص : ١٨٢

فالجمال العضوي في المنظر الطبيعي ليس هو نفس الجمال الجمالي الذي نحسّه في رسوم كبار الرسامين للمناظر الطبيعية ، حتى نحن ــ المشاهدين ــ نكون على وعي كامل بهذا الفرق ، فقد أمشي خلال منظر طبيعي وأحسُّ بسحره ، وقد استمتع بلطف الهواء ونضارة المروج وتنوع ألوان الأزهار وبهجتها وذكاء أريجها ، ولكني قد أمرُّ في تغير مفاجىء ، في موقف عقلي . عندئذ ارى المنظر بعين الفنان ، وآخذ في تكوين صورة له . وعندئذ أدخل في دنيا جديدة ــ دنيا « الصور الحية » لا دنيا الأشياء الحية . ثمة لا أبقى في الواقع القريب للأشياء وانما أعيش في إيقاع الصور المسافية ، في انسجام الألوان وتقايسها ، في توازن الأنوار والظلال . والتجربة الجمالية تتكوّن من مثل هذا الاستغراق في المظهر الدينامي للصور .

التميز بين جمال عضوي وجمال جمالي

— ٢ —

يمكن ان نردّ كل ضروب الجدل بين المذاهب الجمالية المختلفة الى مسألة واحدة . على كل هذه المذاهب ان تقرّ بأن الفن « عالم فكري » مستقل . حتى أشد المدافعين عن واقعية صارمة من الذين يريدون ان يقصروا الفن على وظيفة المحاكاة وحدها أذنوا بتدخل قوة الخيال الفني . إلا ان المذاهب المختلفة تخالفت كثيراً حول تقدير هذه القوة : فأما المذهب الكلاسيكي من قديم ومحدث ، فانه لم يشجع حرية الخيال ، وأصحاب هذا المذهب يرون ان الخيال هبة عظيمة للفنان إلا انها محط للتساؤل . ولم يفكر بوالو ــ من الزاوية النفسية ــ ان هبة الخيال لا يستغني عنها كل شاعر حقيقي الشاعرية ، ولكنه يرى ان الشاعر ان انغمس في انطلاقات هذا

الفن عالم مستقل

الكلاسيكيون والخيال

الدافع الطبيعي وهـذه القوة الغريزية فانه لن يبلغ الكمال . لا بد من ان ينضبط الخيال الانساني بقوة العقل ويقاد بها ويخضع لقواعدها . حتى حين ينحرف الشاعر عن الطبيعة عليه ان يحترم قوانين العقل وان تحصره هذه القوانين في نطاق المحتمل . وقد حددت الكلاسيكية الفرنسية هـذا النطاق تحديداً موضوعياً حين جعلت الوحدتـين المسرحيتين ـ وحـدتي الزمن والمسافة ـ حقيقة مادية تقاس بالمقاييس الطولية او بالساعة .

الرومنطيقية والخيال

ثم جاءت النظرية الرومنطيقية في الفن وحملت معها فكرة مختلفة تماماً في طابع الخيال الشعري ووظيفته . وليست هذه النظرية من وضع مـا يسمونه « المدرسة الرومنطيقية » الالمانية فقد وضعت قبـل ظهور المدرسة الالمانية ولعبت دوراً حاسماً في كل من الادبين الفرنسي والانجلـيزي في القرن الثـامن عشر . ونجد أوجز تعبير واحسنه عن هـذه النظرية لدى ادورد يونج في كتـابه « خواطر في الانشاء الاصيل » (١٧٥٩) ، يقول

تصوير ادورد يونج للنظريـة الرومنطيقية

يونج : « ان ريشة الكاتب الأصيل كعصا < الساحرة > ارميدا تنبط في اليباب القفر ربيعاً زاهراً » . ومنذ عهدئذ تلاشت الآراء الكلاسيكية في المحتمل ، وخلفها نقيضها ، وأصبح العجيب والمعجز هما الموضوعين الوحيدين

المجـال الوحيد للفن هو العجيب والمعجز

اللذين يحسنان مجالاً للتصوير الشعري الصحيح . ونستطيع ان نتتبع ظهور هذا المثال الجديد في القرن الثامن عشر خطوة إثر خطوة . ويستشهد الناقدان السويسريان بودمر وبرايتنجر بشعر ملتون ليسوغا « للعجيب في الشعر »[١٧] . ويرجع العجيب تدريجـاً بالمحتمل ويكسف من شمسه في مجـال الموضوع الشعري . ويبدو ان النظرية الجديدة متجسدة في مآثر الشعراء العظام حتى ان شيكسبير نفسه وضحها في وصفه لخيال الشاعر ، حين قال :

ثلاثة مؤيدون بالخيال :

---

١٧ ـ انظر بودمر وبرايتنجر : « حديث الرسامين » (١٧٢١ ـ ١٧٢٣) .

المجنون والمحب والشاعر ؛
أحدهم يرى من الشياطين ما لا تسعه جهنم –
ذاك هو المجنون ؛ أما المحب وهو صنوه في لوثته ،
فانه يرى جمال هيلين إذا ما رمقت عيناه وجهاً أسمرا .
ومقلة الشاعر ، وهي في حالة مسّ من خبل ،
تجوب في لمحتها بين السماء والارض ، بين الارض والسما
ولما كان الخيال يجسد صور الاشياء المجهولة
فان ريشة الشاعر تحوّلها الى أشكال
وتمنح الموهوم والمعدوم مستقرّاً وسمة(١٨) .

إلا ان الفكرة الرومنطيقية في الشعر لم تجد لها سنداً قوياً في شيكسبير ؛ واذا كنا بحاجة الى أن نثبت ان عالم الفنان ليس فحسب دنيا « اوهام » لم نجد شاهداً على ذلك خيراً من شيكسبير ، فالنور الذي يرى فيه الطبيعة والحياة الانسانية ليس « نوراً واهماً اهتدى اليه الوهم » . وهناك شكل آخر من الخيال يتصل به الشعر اتصالاً وثيقاً فيما يبدو ، ذلك هو الاسطورة ، ولما قام فيكو بمحاولته الأولى ليخلق « منطقاً للخيال » عاد الى عالم الاسطورة ، فتحدث عن ثلاثة عصور مختلفة : عصر الآلهة وعصر الابطال وعصر الانسان ؛ وقال : إننا يجب ان نفتش في العصرين الاولين عن الاصل الصحيح للشعر ، ذلك ان الانسانية لم تستطع ان تبدأ بأفكار مجردة او بلغة عقلية ، وكان عليها ان تمرّ خلال عصر من اللغة الرمزية في الاسطورة والشعر . ولم تكن الامم الاولى تفكر بالافكار وإنما كانت تفكر بالصور الشعرية ، وتتحدث اساطير وتكتب خطاً هيروغليفياً . ويبدو ان الشاعر وصانع الاسطورة يعيشان في عالم واحد ،

عودة الخيال الشعري الى الأسطورة

١٨ – حلم منتصف ليلة صيف : الفصل الخامس ، المشهد الأول .

فلديهما موهبة اساسية واحدة هي القدرة على التشخيص ، ولا يستطيعان ان يتأملا شيئاً دون ان يمنحاه حياة داخليـــة وشكلاً إنسانياً . ويتلفت الشاعر الحديث كثيراً الى هذين العصرين الغيبيين ، عصر الالوهية والبطولة ، كما يتلفت الى فردوس مفقود ؛ وقد عبر شيللر في قصيدته «آلهة يونان» عن هذا الشعور فتمنى لو انه استعاد عصور شعراء الاغريق الذين كانوا يرون الاسطورة قوة حيوية لا مجـــازاً تمثيلياً خاوياً . ويحن الشاعر الى عصر الشعر الذهبي يوم كانت الاشياء كلها مفعمة بالآلهة وكانت كل تلة مسكناً لاحـــدى عرائس الهضاب ، وكل شجرة موطناً لحورية من حور الغاب .

الاسطورة لا تموت وهي نبع للخيال لا ينضب

لكن هذه الشكوى التي تخالج الشاعر الحديث تقوم على غير أساس . لأن من أعظم مزايا الفن انه لا يفقد هذا «العصر الالاهي» أبداً ولا يجف نبع الخيال الخالق لأنه مما لا ينضب ولا يخرب . وتظهر عمليـــة الخيال في كل عصر ولدى كل فنان عظيم في صور جديدة مؤيدة بقوى جديدة ؛ ونحن نحسُّ بهذا البعث والتجدد على أقوى صوره لدى الشعراء الغنائيين ، فهم لا يمسّون شيئاً الا ويفعمونه بحياتهم الداخلية الذاتية ؛ وقد وصف وردزورث هذه الهبة وقال إنها قوة كامنة في شعره :

لكلٍّ صورةٍ في الأرض ، كلٍّ صخرة وزهرة وثمرة ،
بل للحصى المنثور في قوارعِ الطرق ،
قدّمتُ نسمةَ الحياة ؛ رأيتها تشعر
أو وصلتها بمظهر من الشعور :
تململ الوجود كله بنبضة الحياة ،
وكلّ ما رأيته انطوى على معنى كمين [١٩] .

---

١٩ – المقدمة ٣ : ١٢٧ – ١٣٢

التجسيد هو الأمر الأول لا بعث الحياة في الموجودات

ولكن هذه القوى المبتدعة وهذه القدرة على بث الحياة في الموجودات لا تبعد بنا كثيراً عن مدخل الفن . إذ ليس يكفي أن يحس الشاعر « بالمعنى الكمين » للأشياء ولحياتها الخلقية ، وإنما عليه أن يكسب مشاعره وجوداً خارجياً . وتظهر أعلى قوة وأبرزها لدى قوة الخيال الفني في هذه المرحلة الثانية ، مرحلة الوجود الخارجي . والوجود الخارجي معناه تجسيد منظور أو محسوس ، لا أعني فحسب في الصورة المادية من صلصال وبرونز ورخام وإنما في الصور الحسية ، في الايقاعات ، في النماذج اللونية ، في الخطوط والرسوم ، في أشكال البلاستيك . أما الذي يؤثر فينا من العمل الفني فهو البناء أي التوازن والنظام في تلك الأشكال . ولكل فن تعبيره الخاص المميز الذي لا تخطئه العين ولا تستطيع تبديله بغيره . وقد نصل بين ضروب التعبيرات الفنية ، كأن نلحن القصيدة الغنائية أو نخرج فكرتها بالرسم ، ولكنا لا نستطيع أن نترجم فناً إلى فن ، ولكل تعبير منها وظيفته الخاصة التي يؤديها في « معمارية » الفن .

استقلال التجسيد في كل فرع من فروع الفن

يقول أدولف هلدبراند :

« إن مشكلات الشكل الناشئة عن المبنى المعماري هي المشكلات الصحيحة في الفن وإن لم تقدمها الطبيعة لنا مباشرة يداً بيد . فنحن نحصل على مادة من الطبيعة من طريق دراستنا لها دراسة مباشرة ثم نحول هذه المادة إلى وحدة فنية عن طريق العملية المعمارية ؛ فاذا تحدثنا عن مظهر المحاكاة في الفن فانما نشير إلى المادة التي لم تتطور بعد على ذلك النحو . وبوساطة هذا التطور المعماري ينتقل النحت والرسم من منطقة الطبيعة إلى منطقة الفن الصحيح » [٢٠] .

٢٠ ـ ادولف هلدبراند : « مشكلات الصورة في الرسم والنحت » ومنه ترجمة انجليزية قام بها ماكس ماير ور.م. اوجدن (نيويورك ، شركة ج.ا. ستتشرت ١٩٠٧) ص : ١٢

وهذا التطور المعماري موجود في الشعر ايضاً ولولاه لفقد الابتداع الشعري او التقليد قوته . وإذن لبقيت اهوال « الجحيم » التي صورها دانتي اهوالاً لا يخف وقعها ، وبقيت مفارح « فردوسه » اضغاث احلام لو لم يشكلها سحر كلمات دانتي وأوزانه في شكل جديد .

ابتكار العقدة في المأساة اهم مظاهرها عند ارسطو

ولقد اكد ارسطوطاليس جانب ابتكار عقدة المأساة في نظريته عن التراجيديا : فهو يقول ان للتراجيديا ستة عناصر ضرورية وهي الموضوع والشخصية والعبارة والفكر والمشهد والنغم الموسيقي ... واهم هذه الاجزاء جميعاً ترابط الحوادث او العقدة لأن المأساة في اساسها محاكاة للأعمال وللحياة لا للناس . والمأساة لا تحاكي عملاً من أجل ان تصور الشخصيات ولكنها بمحاكاتها للعمل تتضمن محاكاة للشخصيات ... ولا تقوم للمأساة قائمة بغير العمل ولكن قد توجد هناك مأساة لا شخصية فيها [٢١] . وقد اختارت الكلاسيكية الفرنسية هذه النظرية الارسطوطاليسية وأكدتها . فيلح كورنيل فى مقدمات رواياته على هذه النقطة ويتحدث بخيلاء عن روايته التراجيدية « هراقليوس » لأن العقدة فيها كانت معقدة جداً حتى انها احتاجت جهداً فكرياً خاصاً لفهمها واستجلاء معناها . ومن الواضح ان هذا النوع من الجهد الفكري والمتعة الفكرية عنصر غير ضروري في العملية الفنية . فاستمتاعنا بالعقد المسرحية في روايات شيكسبير أي تتبعنا « لترابط الأحداث » في قصة عطيل ومكبث ولير - بلذة وشغف - لا يعني بالضرورة اننا نفهم فن شيكسبير التراجيدي او نشعر به . وبغير لغة شيكسبير ، بغير قوة عباراته الدرامية ، يظل هذا كله شيئاً غير مؤثر . ولا يمكن فصل قرينة القصيدة عن شكلها ، أي عن الوزن والنغم والايقاع ،

---

٢١ - ارسطوطاليس، المصدر نفسه: ٦ / ١٤٥٠ آ : ٧ - ٢٥ وترجمة بايووتر : ١٨ - ١٩ [والترجمة العربية المذكورة قبلا ص : ٣٦] .

فهذه العناصر الشكلية ليست محض وسائل خارجية أو « تقنية » تعيد نقل حدس معطى وإنما هي جزء اساسي من الحدس الفني نفسه .

وصل الشعر بالفلسفة لدى الرومنطيقيين

ووصلت نظرية الخيال الشعري في الفكر الرومنطيقي ذروتها . فلم يعد الخيال فعالية إنسانية خاصة تبني عالم الفن الانساني وإنما أصبحت ذات قيمة متافيزيقية كلية عامة ، أصبح الخيال هو السبيل الوحيد للحقيقة الواقعية ؛ وقد بنى فخته مثاليته على هذه الفكرة من « الخيال المنتج » ، وصرّح شلنج في « نظام المثالية الجوهرية » أن الفن ذروة الفلسفة — عند أعتاب الحكمة الفلسفية نظل نعيش في الطبيعة ، في الأخلاقية ، في التاريخ ، وإذا وصلنا الفن بلغنا حرم الفلسفة نفسه . وقد عبّر الأدباء الرومنطيقيون عن أنفسهم بهذه الروح شعراً ونثراً وأصبحت التفرقة بين الشعر والفلسفة شيئاً ضحلاً سطحياً . ويرى فردريك شليجل أن أعلى واجب للشاعر الحديث هو أن يجهد وراء شكل شعري جديد يسميه « الشعر الجوهري » وسوى هذا الشكل لا يستطيع أي نوع شعري آخر أن يقدم لنا جوهر الروح الشعرية أي « شعر الشعر » [٢٢] .

وأضحت أعلى غاية لدى المفكرين الرومنطيقيين هي وسم الشعر بالفلسفة ووسم الفلسفة بالشعر . وأضحوا يرون القصيدة صحيحة ممثلة للكون كله ، عملاً فنياً يظل أبداً يكمل نفسه وليس صنع فنان فرد . ومن ثمّ كانت أعمق غرائب الفنون جميعاً تنتسب الى الشعر[٢٣] . قال نوفالس : « الشعر كل ما كان حقيقياً على نحو مطلق أصيل ، تلك هي نواة فلسفتي . وكلما كان الشيء أشد حظاً من الشعر كان أعظم نصيباً من الحق »[٢٤] .

---

٢٢ — انظر شليجل : « قطع أثينية » : ٢٣٨ في « النتاج النثري في عهد الشباب » نشر ج . مينور (الطبعة الثانية ، فينا ، ١٩٠٦) ٢ : ٢٤٢ .

٢٣ — شليجل : « محاضرة في الشعر » (١٨٠٠) ، المصدر نفسه ٢ : ٣٦٤

٢٤ — نوفالس ، نشر ج . مينور ٣ : ٢ ، وانظر أ . فلتسل : « الرومنطيقية الالمانية » ترجمة انجليزية قامت بها إلما أ . لسكي (نيويورك ١٩٣٢) ص : ٢٨

اختيار اللامحدود موضوعاً للفن

وبهذه الفكرة اعتلى الشعر والفن درجة ومكانة لم تكن لهما من قبل فأصبحا « قانوناً جديداً » لاستكشاف غنى العالم وعمقه . ومع ذلك فان هذا الثناء المفرط المفتون على الخيال الشعري كان فيه نواحٍ من القصور . فقد قدّم الرومنطيقيون تضحية خطيرة من أجل ان يبلغوا غايتهم المتافيزيقية إذ صرّحوا ان اللامحدود هو الموضوع الصحيح للفن ، بل هو الموضوع الوحيد . واعتبروا الجميل رمزاً يمثل اللامحدود ، ولا يكون فناناً ، في رأي فردريك شليجل ، إلا من كان له دينه الخاص ، أي من كان ذا فكرة أصيلة في اللامحدود[٢٥]. ولكن في مثل هذا الحال ما مصير عالمنا المحدود ، عالم التجربة الحسية ؟ من الواضح ان هذا لا يدعي النسبة الى الجمال وهو ما هو . اذن فهناك عالمان متضادان ، عالم الشاعر والفنان وعالمنا العادي السخيف الذي يفتقر الى الجمال الشعري كله . وهذا النوع من الثنائية مظهر اساسي في كل النظريات الرومنطيقية عن الفن . ولما شرع جوته ينشر كتابه « ايام دراسة فلهلم مايستر » رحب به النقاد الرومنطيقيون الاولون بتعبيرات مسرفة في الحماسة ، فرأى نوفالس في جوته « تجسد الروح الشعرية على ظهر الارض » ، ولكن ما ان مضت الفصول الاولى واخذت شخصية مجنون Mignon الرومانطيقية وشخصية عازف القيثارة تحتجبان لتظهر محلهما شخصيات اكثر واقعية واحداث غير شعرية الطابع حتى بدأ نوفالس يشعر بخيبة امل . فلم يقتنع بان ينقض حكمه الاول بل تمادى الى حد ان يتهم جوته بانه خائن لقضية الشعر . واصبح « فلهلم مايستر يعتبر نقداً ساخراً ـ « ضرباً من « كانديده » ضد الشعر » . لقد اعتقد هؤلاء الرومنطيقيون ان الشعر اذا احتجب العجيب عنه فقد مغزاه ومسوغ وجوده ، وان الشعر لا

نشوء الثنائية في النظرية الرومنطيقية (المحدود واللامحدود)

٢٥ ـ المصدر نفسه : ١٣ في « النتاج النثري في عهد الشباب » ٢ : ٢٩٠

يزدهر في عالمنا العاديّ التافه : ان المعجز والمدهش والغريب هي **الموضوعات الوحيدة التي تتقبل المعالجة الشعرية الحقة .**

صلة الطبيعيين بالخيال

هذه الفكرة عن الشعر تبيان لحده وصفته لكنها ليست خبراً موثقاً عن عملية الخلق الفني . ومن الغريب ان الواقعيين العظام في القرن التاسع عشر كانوا من هذه الناحية أنفذ نظراً في العملية الفنية من خصومهم الرومنطيقيين ، فقد آثروا اتجاهاً طبيعياً ثورياً متطرفاً . ولكن هذه الطبيعية هي التي ادت الى فكرة أعمق في الشكل الفنيِ ، على وجه الدقة . فقد أنكر الطبيعيون «الاشكال الخالصة» التي آمنت بها المذاهب المثالية وركزوا اهتمامهم في المظهر المادي للاشياء ، وبفضل هذا التركيز المحض استطاعوا ان يتغلبوا على الثنائية التقليدية بين المنطقتين الشعرية والنثرية . فقال هؤلاء الواقعيون ان طبيعة العمل الفني لا تعتمد على عظم المادة او صغرها . ليس ثمة موضوع إلا وهو صالح لأن تتناوله الطاقة التشكيلية الفنية ، ومن أعظم انتصارات الفن ان يجعلنا نرى الاشياء المبتذلة العادية في شكلها الحقيقي وفي تصوتها الصحيح . هذا بلزاك قد غاص في اتفه ملامح « الكوميديا الانسانية » ، وذاك فلوبير قام بتحليلات عميقة لأدنى الشخصيات. وفي بعض قصص اميل زولا نستكشف أوصافاً دقيقة لتركيب دودة او مخزن او منجم فحم ، ولم يسقط من تلك الاوصاف دقائق صغيرة مهما يكن شأنها تافهاً . ومع ذلك فانا حين نتغلغل خلال مؤلفات هؤلاء الواقعيين جميعاً نجد فيهم قوة خيال عظيمة ليست اقل شأناً من قوة الخيال عند الرومنطيقيين. غير ان من نقائص النظريات الطبيعية في الفن انها لم تستطع ان تقر علناً بوجود تلك القوة . ذلك ان الطبيعيين في محاولاتهم ان ينقضوا الافكار الرومنطيقية عن الشعر الجوهري المثالي عادوا الى التعريف القديم الذي كان يحدّ الفن بانه محاكاة للطبيعة ، وبهذا العمل اخطأوا النقطة الرئيسية

لأنهم عجزوا عن ان يدركوا الطابع الرمزي للفن . وقد بدا لهم انهم إن اقروا بهذا التشخيص للفن فانهم لن يسلموا مـــن النظريات الرومنطيقية المتافيزيقية . الفن في الحقيقــة رمزية ، الا أن رمزية الفن يجب ان تفهم بمعنى داخلي ذاتي لا بمعنى مثالي استعلائي . وقد قال شلنج : الجمال « تقديم اللامحدود في اطار محدود » . وليس موضوع الفن هو « اللامحدود المتافيزيقي » الذي ارتآه شلنج ولا « المطلق » الذي تصوره هيجل ، بل يجب ان نفتش عنه في بعض العناصر البنائية الاساسية من تجربتنـــا الحسية – في الاسطر والرسوم وفي الصور المعمارية والموسيقية . وهذه العناصر شاهدة لا تغيب بارئةً من كل غيبية وخفاء ، واضحة في جلاء ، مرئيـــة مسموعة ملموسة . وبهذا المعنى لم يتردد جوته في ان يقول : « ان الفن لا يدعي انه يرينـــا العمق المتافيزيقي للاشياء وانمـــا يستمسك بسطح الظواهر الطبيعية . ولكن هذا السطح لا يمنح نفسه في يسر . ونحن لا نراه قبل ان نستكشفه في اعمال الفنانين الكبار . وليس هذا الاستكشاف مقصوراً على ميـــدان خاص بل ان الفن ليستطيع ان يعانق منطقة التجربة الانسانية كلهـــا ويشملها جميعاً الى الحد الذي تستطيع فيه اللغة الانسانية ان تعبر عن كل الاشياء رفيعها ودانيها . ولا شيء يُنْفَى من ميـــدان الفن ــ بطبيعته وجوهره ــ سواء اكان ذلك الشيء من العالم المادي او الاخلاقي او كان عملاً طبيعياً او انسانياً ، لان لا شيء يستعصي على العملية الفنية الخلاقة التشكيلية . يقول بيكون في « القانون الجديد » : « كل ما هو اساسي فهو رفيع واذن فالعلم رفيـع » [٢٦] ؛ وهذه المقولة تنطبق على الفن مثلما تنطبق على العلم .

---

٢٦ ــ بيكون : « القانون الجديد » ، الكتاب الاول ، القاعدة : ١٢٠

— ٣ —

النظريات السيكولوجية في الفن

للنظريات السيكولوجية في الفن ميزة واضحة محسوسة على جميع النظريات المتافيزيقية ، فهي غير مضطرة الى ان تقدم نظرية عامة في الجمال ، بل تحدد نفسها في دائرة ضيقة لانها لا تهتم الا بحقيقة الجمال وبتحليل وصفي لتلك الحقيقة . واول واجب من واجبات التحليل السيكولوجي هو ان يعين فئة الظواهر التي تنتمي اليها تجربتنا الجمالية . وهـذه المشكلة لا تجر الى أي صعوبة فلا أحد يقدر ان ينكر ان الفن يمنحنا ارفع متعة بل لعلها أدوم متعة تستطيعها الطبيعة الانسانية وأقواها . وحالما نختار هـذه الطريقة السيكولوجية يبـدو أن سرّ الفن ينفتح ، اذ ليس هناك ما هو اقل غيبية من اللذة والالم . فمن السخف ان نقف عند هاتين الظاهرتين متسائلين متشككين ، وهما ظاهرتان في الحياة عامة لا في الحياة الانسانية خاصة ، هاهنا نجد موضعاً صلباً ثابتاً نقف عليه فاذا وفقنا في ربط تجربتنا الجمالية بهذه النقطة تبدد كل شك حول طابع الجمال والفن .

نظرية اللذة

ويبدو ان البساطة المطلقة في هذا الحل هي التي تحببه الينا ، ولكن كل نظريات اللذة الجمالية ، من الناحية الاخرى ، تنطوي على نقائص ما فيها من صفات . فهي تبدأ بتقرير حقيقة بسيطة واضحة لا تنكر ، وبعـد الخطوات القليلة الاولى تعجز دون غرضها وتتوقف فجأة . اللذة حقيقة مباشرة من حقائـق تجربتنا ولكنها حين تعتبر مبدءاً سيكولوجياً يصبح معناها غامضاً مبهماً حتى النهاية ، اذ يمتد المصطلح ليشمل ميداناً واسعاً وينبسط على ظواهر مختلفة غير متجانسة ؛ ومن المغري دائماً ان نأتي بمصطلح عام واسع يشمل أشد الاستدلالات تباعداً . ولكنا ان استسلمنا لهذا الاغراء

أدركنا خطرُ فقدانِ القدرة على رؤية الفروق المميزة الهامة . وقد كانت نظريات اللذة ، الاخلاقية منها والجمالية ، عرضة دائماً لاغفال هذه الفروق عينها . ويؤكد كانت هذه النقطة في ملحوظة هامة في كتابه « بحث تحليلي في العقل العملي » . يقول كانت : « ان كان تعميم إرادتنا يعتمد على الشعور بكون ما نتوقعه من أي علة مرضياً أو غير مُرضٍ لم يهمّنا بأي نوع من الأفكار تأثرنا ، فكلها لدينا سواء . والشيء الوحيد الذي يهمنا في القيام باختيارنا هو الى أي حد يكون ذلك الرضى كبيراً والى كم يبقى وهل الحصول عليه يكون سهلاً وكم مرة يستعاد .

« ومثلما أن المرء المحتاج الى المال يستوي لديه ان يكون الذهب مما استخرج من مناجم الجبل أو مما صفّي من الرمل ، ما دام هذا الذهب محتفظاً بقيمته في كل مكان ؛ كذلك المرء الذي لا يعنيه من الحياة إلا الاستمتاع بها فانه لا يسأل : أهذه الافكار وليدة الفهم أو الحواس ، وانما يكفيه ان يتساءل : كم من المتعة تمنحه تلك الافكار لأطول مدة ، وما مقدار ما ستمنحه من متعة »[٢٧] .

واذا كانت اللذة هي المقام المشترك فان الذي يهم منها هو الدرجة لا النوع ؛ كل اللذائذ ــ مهما يكن نوعها ــ تقف على مستوى واحد ؛ ويمكن ردّها جميعاً الى اصلٍ سيكولوجي وبيولوجي مشترك .

سانتيانا ونظرية اللذة

ووجدت نظرية اللذة الجمالية أوضح تعبير عنها في فلسفة سانتيانا ، فهو يرى ان الجمال لذة تعد صفة للاشياء اي هو « لذة في وضع موضوعي » . لكنّ هذه « مسألة دور » . اذ كيف تكون اللذة ــ وهي اشد حالات العقل ذاتيةً ــ في وضع موضوعي ؟ يقول سانتيانا : العلم « استجابة

٢٧ ــ « بحث تحليلي في العقل العملي » ترجمة ت . ك . ابوت (الطبعة السادسة ، نيويورك ، لونجمانز وجرين وشركاؤهما ١٩٢٧) ص : ١١٠

للرغبة في الخبر وفيــه نسأل عن الحقيقة كلها ولا شيء سوى الحقيقة . والفن استجابة للرغبة في التسلية ... وتدخل الحقيقة فيه بمقدار ما يخدم هذه الغاية »[٢٨] . ولكن ان كانت هــذه هي غاية الفن فنحن مجبرون على القول بان الفن في اعلى منجزاته يعجز عن ان يبلغ غايته الصحيحة . اذ « الرغبة في التسلية » يمكن ان تتحقق بوسيلة احسن وأقل كلفة . وإذا حسبنا ان الفنانين العظام عملوا لأجل هذا الغرض ، اذا حسبنا ان ميخائيل انجلو بنى كاتدرائية القديس بطرس وان دانتي او ملتون كتبا قصائدهما من أجل التسلية كنّا نحسب جواز المستحيل . ولا ريب في ان هؤلاء الفنانين كانوا يؤيدون قولة ارسطوطاليس : « حين يجهد المرء نفسه ويعمل من اجل التسلية فذلك فيما يبدو سخف ونقص في الاحــلام »[٢٩]. واذا كان الفن استمتاعاً فانه ليس استمتاعاً بالاشيــاء ، وانما هو استمتاع بالصور والاشكال . والمتعة بالصور مختلفة تماماً عن المتعة بالاشياء او بانطباعات الحس . لا يمكن ان تنطبع الصور في افكارنا وحسب ، بل لا بد من ان نستعيدها لنحس بجمالها . في جميع النظريات الجمالية اللذية قديمها وحديثها نقص مشترك ، وهو انها تقدم لنا نظرية سيكولوجية في اللذة الجمالية ثم تعجز هذه النظرية عجزاً كاملا عن ان تبين العلة في حقيقة الخلق الجمالي وهي حقيقة اساسية . فنحن في الحياة الجمالية نمارس تحوّلاً أساسياً ، اذ لا تعود اللذة عندئذ اثراً بل تصبح وظيفة ، لان عين الفنان ليست عيناً تتأثر بالانطباعات الحسية فتستجيب لها او تعيد تكوينها ؛ وفعاليتها ليست مقصورة على تلقي الاشياء الخارجيــة وتسجيلها او على جمع الانطباعات بطرق جديدة تحكمية . وليس يميز الرسام العظيم او الموسيقي العظيم انهما

٢٨ ــ « الاحساس بالجمال » (نيويورك ، ابناء تشارلس سكريبنر ١٨٩٦) ص : ٢٢

٢٩ ــ ارسطوطاليس : « الاخلاق الى نيقوماخس » ١٧٧٦ ب : ٣٣

ذوا احساس مرهف نحو الالوان والاصوات ؛ وانمـــا الذي يميز احدهما قدرته على ان يستخلص من مادته الثابتة حياة دينامية من الصور والاشكال، وبهذا المعنى وحده لا غير يمكن ان يقـــال ان اللذة التي نجدها في الفن تتخذ لها وضعاً موضوعياً . لذلك فاننا حين نعرف الجمال بأنه « لذة في وضع موضوعي » فان هـــذا التعريف يضع المشكلة في قبضة مقفلة . لان اخراج الشيء الى حيز الموضوعية عملية بناء دائماً . والعـــالم المادي ــ عالم الصفات والاشياء الدائمة ــ ليس مجموعة من المعلومات الحسية ، كما ان عالم الفن ليس مجموعة من المشاعر والعواطف . فالاول يعتمد على اعمال تخرج بها الاشياء الى حيز الموضوعيـــة ــ الموضوعية التي تتم بالافكار والمركبات العلمية . والثاني يعتمد على اعمـــال تشكيلية من نوع آخر ، اي اعمـــال من التأمل .

نظريات اخرى ترد على نظريـــة الـــلذة

وهناك نظريات جديثة اخرى تعارض هذه المحاولات التي ترمي لتحديد المفهوم الفني باللذة ، وهي عرضة ايضاً لما يوجه الى نظريات اللذة الجمالية من اعتراض . اذ انها ايضاً تحاول ان تفسر العمل الفني بربطه الى ظواهر اخرى معروفة مشهورة . وتقع هذه الظواهر على مستوى مختلف تماماً لانها حالات عقلية سالبة لا موجبة ؛ وقد نجد بين الفئتين بعض المشابه ولكنا لا نستطيع ان نردهما الى اصل مشترك ، متافيزيقي او سيكولوجي .

اخضـــاع الفن للمنطق

والدافع المشترك او المظهر العام في هذه النظريات هو كفاحها ضد النظريات الفنية ذات الطابع العقـــلي والفكري ، فالكلاسيكية الفرنسية حوّلت العمل الفني ، بمعنى من المعاني ، الى مشكلة حسابية تحلّ بنوع من قاعدة النسبية الثلاثية . وكان ظهور رد الفعل ضدّ هذه الفكرة امراً ضرورياً مفيداً معاً . الا ان النقاد الرومنطيقيين الاول ، وبخاصة الرومنطيقيين

رد الرومنطيقيين

الالمان ذهبوا توّاً الى الطرف المقابل ، فصرحوا بأن الفكرة التجريدية التي

جاءت بها مدرسة التجريبيين (enlightment) سخرية بالفن ، وبأننا لا نستطيع ان نفهم العمل باخضاعه للقواعد المنطقية ، وان كتاباً في « البويطيقا » لا يستطيع ان يعلمنا كيف نكتب قصيدة جيدة ، لأن الفن ينشأ من مصادر اخرى أبعد وأعمق . وقالوا : اذا شئنا ان نستكشف هذه المصادر فعلينا ان ننسى مقاييسنا العامة الدارجة وان نغوص في خفايا حياتنا اللاواعية . ما الفنان الا نوع من الماشي في نومه وعليه ان يستمر في مشيه دون تدخل أو تحكم من أية فعّالية واعية . فاذا ايقظْتَهُ فقد حطَّمْتَ قوته . يقول فردريك شليجل : « بداية كل شعر أن يلغي قوانين العقل المتقدمة وأساليبه وان يغوص بنا مرة اخرى في فوضى الاوهام الفتانة ، في الفوضى الاصلية للطبيعة الانسانية »[٣٠] . الفن حلم يقظة نستسلم له إرادياً .

رأي برجسون

وقد تركت هذه الفكرة الرومنطيقية نفسها اثراً على الافكار المتافيزيقية المعاصرة . فقد قدم برجسون نظرية في الجمال اراد بها ان تكون آخر برهان شامل على مبادئه المتافيزيقية العامة ؛ وهو يرى انه لا شيء كالعمل الفني يوضح الثنائية الاساسية المكونة من حدس وعقل كما يوضح التناقض بين حديها . اما ما نسميه حقيقة عقلية او علمية فذلك شيء سطحي عرفي . ولا معاذ لنا من هذا العالم الضحل العرفي الا الفن ، فانه يعود بنا الى منابع الحقيقة نفسها . فان كانت الحقيقة « تطوراً خالقاً » فيجب علينا ان نبحث عن شواهد القوة الخالقة الحياتية وعن تمثلها نفسه في القوة الخالقة الفنية . وهذه الفكرة تبدو لاول نظرة فلسفة جمال دينامية او فعالية ، ولكن الحدس عند برجسون ليس مبدأ موجباً فعالا ، وانما هو نحو من

---

٣٠ ـ من شاء نماذج أخرى من هذه النظريات الرومنطيقية المبكرة ونقداً لها فليراجع كتاب ارفنج بابت « اللاوكون الجديد » ، الفصل الرابع .

الحدس البرجسوني قوة سالبـة

التلقي لا من التلقائية . وهو يصف الحدس الجمالي بأنه قابلية سالبـة لا صورة موجبة . يقول برجسون :

« غاية الفن ان يُنيمَ فينا القوى النشيطة او قوى المقاومة في في شخصيتنا ، وهكذا يبلغ بنا حالة من الاستجابة الكاملة لنحقق فيها الفكرة الموحَى بها الينا ونتعاطف مع الشعور المعبر عنه ثمة . وسنجد في عملية الفن صورة مرهفة ــ والى حدٍ مـا مصبوغـة بالروحانية ــ من العمليات التي نستعملها في العادة لنحقق حالة من حالات التنويم المغناطيسي ، الا انها على نحو أضعف ... ان الشعور بالجميل ليس شعوراً معيناً ... وكل شعور نجربه ينتحل طابعاً جمالياً على شرط أن يكون ممـا أوحى الينا به لا مما نشأ عن علة ... ولذلك فان في تطور الشعور الجمالي مراحل متميزة مثلما هي الحال في التنويم »[٣١] .

رد على راي برجسون

مهما يكن من شيء فان تجربتنا للجمال ليست من نوع التنويم . ففي التنويم قد توحي لانسان بأعمال معينة او قد ترغمه على عاطفة ما . ولكن الجمال في معناه الاصيل المحدّد ، لا يُفرض على عقولنا بهذه الطريقة. واذا شاء المرء ان يحس به فلا بد له من ان يتعاون والفنان . ليس عليه فحسب ان يتعاطف ومشاعر الفنان بل عليه ان يدخل في نطاق فعاليته الخالقة . واذا نجح الفنان في أن ينيم القوى اليقظة في شخصيتنا فقد شلّ فينـا احساسنا بالجمـال . ولا يمكن بهذه الطريقـة ادراك الجمـال او الوعي بدينامية الصور ، لان الجمال يعتمـد على احساسات من نوع خاص وعلى حكم وتأمل .

٣١ ــ « مقال في الخواطر الآنية عن الضمير » والترجمة الانجليزية بقلم ر.ل. بوجسون بعنوان « الزمن وحرية الارادة » (لندن مكميلان ١٩١٢) ص : ١٤ وما بعدها .

رأي شافتسبري

وقد كان من اعظم ما اسهم به شافتسبري في نظرية الفن الحاحه على هذه النقطة . ولقد قدّم في كتابه « الأخلاقيون » مقـالاً في التجربة الجمالية بعيد التأثير ــ وهي تجربـة اعتبرها امتيازاً موقوفـاً على الطبيعة الانسانية ــ يقول شافتسبري :

« وانت لا تنكر الجمـال على الحقل البريّ او على هـذه الأزهار التي تنمو من حولنا على هذه الزرابيّ الخضر . ومع ذلك فهما تكن هذه الصور الطبيعية جميلة ، مهما يكن في العشب اللامع أو الطحلب الفضي والسعتر المزهر والورَدة البرية والياسمين البريّ من جمال فليس جمالها الذي يغري القطعان المجاورة ويبهج الغزلان السائمـة والجديان ، ويبسط الفرحة التي نحسها في القطعان وهي ترعى . ليست « الصورة » هي التي تسر وانما ما دون الصورة . انما الطعم يغري والجوع يثير الاضطرار ... اما « الصورة » فلا تستطيع ان تكون ذات قوة حقيقية حيث لا يستطاع تأملها او الحكم عليها او اختبارها ، أي حيث تظـل فحسب رمزاً عابراً عارضاً على ما أثار الاحساس . اذن ان كانت الحيوانات البرية عاجزة عن معرفة الجمال والتمتع به لأنها كذلك حيوانات بريـة وليس لديها إلا قوة الحس ... ــ فتلك هي نصيبها ــ فان مما يتبع ذلك ان الانسان نفسه لا يستطيع بالحس وحـده ان يتصور الجمال أو يستمتع به ... غير انه يستمتع بالجمال كله في الواقع ، وهذا يتمّ عن طريق أنبل من طريق الحس ، يتم بعون من أنبل عنصر فيه ، بعونٍ من فكره وعقله » [٣٢] .

٣٢ ــ شافتسبري : « الاخلاقيون » القسم : ٢ ، الجزء: ٣ وانظر ايضاً « مميزات » (١٧١٤) ٢ : ٤٢٤ وما بعدها .

إن ثناء شافتشبري على الفكر والعقل بعيد كل البعد عن عقلانيــة المذهب التجريبي (Enlightment) ، وهذا الكلام الحماسيّ الذي يقوله في الجمال الطبيعي والقوة الخالقة اللامحدودة في الطبيعة كان مظهراً جديداً كل الجدة في التاريخ الفكري في القرن الثامن عشر . وبهذا المعنى كان من أول أنصار الرومنطيقية . إلا أن رومنطيقيته كانت من نوع أفلاطوني، لان نظريته في الصورة الجمالية فكرة افلاطونية وبفضلها استطاع أن يردّ على الاتجاه الحسيّ لدى التجريبيين الانجليز ، ويقف ضده [٣٣] .

نظرية نيتشه

والاعتراض الذي يوجه ضد متافيزيقيات برجسون يصدق ايضاً على نظرية نيتشه السيكولوجية ، فقد تحدى نيتشه في احــدى مقالاته الاولى وعنوانها : « مولد المأساة من روح الموسيقى » ـ تحدّى افكار الكلاسيكيين الكبار ابناء القرن الثامن عشر فقال : ليس المثل الاعــلى الذي رسمه فنكلمان هو الذي نجده في الفن الاغريقي ، وعبثاً نبحث لدى اسخيلوس وصوفوكليس ويوربيديس عما أسماه « البساطة النبيلة والعظمة الهادئة » . إنما عظمة المأساة الاغريقية في عمق العواطف العنيفة وشدة توترها . لقد كانت المأساة الاغريقية وليدة مذهب ديونيسيوس ، وكانت قوتها عربيدة عنيفة إلا ان الصخب المعربد في اعياد ديونيسيوس لم يكن يستطيع وحده ان ينتج الدراما اليونانية ، فجاءت قوة ابولو لتوازن قوة ديونيسيوس . وهــذا الاستقطاب الاساسي هو جوهر كل اثر فني عظيم ـ الفن العظيم في كل عصر نشأ من التداخل بين قوتين متعارضتين : من دافع مسرف النشوة ومن حال حُلُميّة . همــا حالتان : حال من الرؤيا وحال من الغيبوبة النشوى . وكلتا الحالتين تطلق كلّ نوع من القوى الفنية المعتقلة

٣٣ ـ ثمة حديث مفصل عن مكــانة شافتسبري في فلسفة القرن الثامن عشر كتبه كاسيرر في كتابه : « اليقظة الافلاطونية في انجلترا ومدرسة كيمبردج » (ليبزج ١٩٣٢) الفصل السادس .

في داخلنا ، وكل واحدة منها تختص باطلاق نوع من القوى . اما الحلم فيقدم لنا قوة الرؤيا والربط والشعر . وتقدم لنـــا الغيبوبة النشوى قوة المواقف العظيمة والعواطف والاغنية والرقص [٣٤] . وفي هـــذه النظرية المتعلقة بالاصل السيكولوجي للفن اختفى مظهر من اهم مظاهر الفن لان الالهام الفني ليس غيبوبة نشوان ، والخيال الفني ليس حلماً أو هلاساً . وكل عمل فني عظيم يتميز بوحدة بنائية عميقة ، ولا نستطيع ان نعلّل لهذه الوحدة بأن نردّها إلى حالتين مختلفتين مبعثرتين مضطربتين كحال الحلم وحال الغيبوبة، اي لا نستطيع ان نصنع كلاً بنائياً متكاملاً من عناصر لم تتبلور اشكالها .

النظريات التي ترى الفن نوعاً من اللهو

وثمة نظريات أخرى من نوع مختلف عن ما تقـــدم تحاول ان توضح طبيعة الفن وذلك بان ترده إلى وظيفة اللهو واللعب . ولا يستطيع المرء ان يتهم هذه النظريات بانها تغفل الفعالية الحرة لدى الانسان او تقلل من شأنها لأن اللعب نفسه وظيفة حية غـــير محصورة داخـــل حدود الشيء التجريبي المعطى . غير ان اللذة التي نستمدها من اللعب لذة غـــير غائية أبداً . ولذلك يبدو ان ليست هناك خاصية من خواص العمل الفـــني او حالة من حالاته غير متوفرة في فعالية اللعب . وفي الحق ان معظم معتنقي نظرية اللعب هذه يؤكدون لنـــا انهم لا يستطيعون ان يجـــدوا فرقاً بين الوظيفتين[٣٥] . وقـــد صرحوا ان ليس في الفن ميزة واحدة الا وهي تنطبق على العـــاب الوهم ، ولا خاصية في هـــذه الألعاب إلا وهي موجودة في الفن . الا ان الحجج التي يحتج بها اصحاب هذه الفكرة كلها سالبة . نعم اننا حين ننظر الى الفن واللعب من الزاوية السيكولوجية نجد

٣٤ ـ انظر نيتشه : «إرادة القوة» الترجمة الانجليزية من صنع أ. م. لودفيشي (لندن ١٩١٠) ص : ٢٤٠

٣٥ ـ انظر مثلا كونراد لانجه « جوهر الفن » (برلين ١٩٠١) في مجلدين .

بينهما مشابه قريبة . كلاهما غير نفعي وغير موجه الى غاية عملية . في اللعب نترك وراءنا ظهرياً – كما في الفن – كل حاجاتنا العملية المباشرة لكي نمنح عالمنا شكلاً جديداً . ولكن هذه المقايسة بينهما لا تكفي لتثبت انهما صنوان متطابقان متماثلان . إذ يظل الخيال الفني متميزاً بحدة عن ذلك النوع من الخيال الذي يواكب فعالية اللعب لدينا . في اللعب نعالج صوراً مموهة قد تغدو مؤثرة حيوية حتى لنخالها حقائق ، ولكنا اذا عرفنا الفن بأنه مجموعة من هذه الصور المموهة فذلك يدل على فكرة واهية تافهة لدينا عن شخصيته ومهمته . وأما ما نسميه « المظهر الجمالي » فانه ظاهرة لا نجدها في تجربتنا لألعاب الوهم . اللعب يقدم لنا صوراً واهمة خادعة ، والفن يقدم لنا نوعاً جديداً من الحقيقة ، حقيقة الاشكال الخالصة لا الاشياء التجريبية .

ثلاث قوى من الخيال اثنتان منها تظهران في اللعب

وفيما تقدم من تحليلنا الجمالي ميزنا بين ثلاثة أنواع مختلفة من الخيال : قوة الابتكار وقوة التشخيص وقوة ايجاد صور حسية خالصة . ونجد القوتين الاوليين في لعب الطفل ولكنا لا نجد الثالثة ، اذ يلعب الطفل بالاشياء ويلعب الفنان بالاشكال ، بالاسطر والرسوم والايقاعات والنغمات . ونحن نعجب ، اذا رأينا طفلاً يلعبُ ، بسهولة التحول وسرعته ، فهو يؤدي اعظم الواجبات بأقل الوسائل ، وتتحول قطعة الخشب بين يديه الى كائن حي ، ومع ذلك فان هذا التحول يعين استحالة تصيب الاشياء نفسها – أي يتحول الشيء الى شيء آخر ، ولكن استحالة الشيء الى شكل او صورة لا تتم . وما نفعل شيئاً في اللعب اكثر من ان نعيد ترتيب المواد وتوزيعها بحواسنا . اما الفن فانه بنائي خلاق بمعنى أعمق . والطفل في أثناء اللعب لا يعيش في نفس عالم الحقائق التجريبية الجافية الذي يعيش فيه الفتى الراشد . فعالم الطفل أشد تحولا وحركة ، ولكن الطفل وهو

يلعب لا يصنع شيئاً سوى ان يستبدل بالاشياء الواقعيــة في بيئته اشياء اخرى ممكنة. إلا ان مثل هذا الاستبدال لا يميز الفعالية الفنية الاصلية إذ ان ما يتطلبه الفن أقسى وأشدّ، فالفنان يحطّم مــادة الاشياء الصلبة في بوتقة خياله وتكون نتيجة هذه العمليات استكشاف عالم جديد من الصور والاشكال الشعرية والموسيقية والتصويرية والنحتية. نعم ان كثيراً من الاعمال الفنية الظاهرة لا تحقق هذا المطلب ولكن من واجب الحكم الجمالي او الذوق الفني أن يميز العمل الفني الاصيل من تلك المنتجات الزائفة التي لا تعدو ان تكون لعباً وعبثاً، أو تكون، في خير احوالها، « استجابة للرغبة في التسلية ».

الغايــة في الفن مختلفــة عن الغايــة في اللعب

ويقودنا التحليل الدقيق للأصل السيكولوجي والنتائج السيكولوجية في كل من اللعب والفن الى نتيجة واحدة: اللعب يهيىء لنا تصريفاً وتنشيطاً ولكنه يخدم غايات اخرى مختلفة، فللعب قيمة بيولوجية عامــة بمقدار ما يكون إرهاصاً بضروب النشاط المقبلة، وكثيراً ما بيَّن الدارسون ان لعب الطفل ذو قيمة تربوية إعدادية. فالولد الذي يلعب لعبة حربية والبنت التي تهندم دميتها كلاهما يحقق استعداداً وتربية تهيىء لواجبات اخرى أهم وأدخل في باب الجد. لكن وظيفة الفن الجميل لا تعلل بهذه الطريقة، إذ ليس فيها لهو او إعداد؛ وقد وجد بعض الجمــاليين المحدثين ان من الضروري التفرقة بشدة بين نموذجين من الجمال احدهما جمال الفن « العظيم » والثاني الجمال « الهيّن » [٣٦]. وإذا التزمنا الدقة الصارمة قلنا إن الجمال في العمل الفني لا يكون « هيناً ». فان الاستمتاع بالفن لا يتولد من عملية استرخاء وليونة متمطية وانما يتولد من تكثيف كلّ طاقاتنا. اما التسلية التصريفية التي نجدها في اللعب فهي نقيض تلك النزعة التي تعــد

---

٣٦ ــ انظر برنارد بوزانكيه: « ثلاث محاضرات في علم الجمال »، و س. الكسندر « الجمال وأشكال أخرى من القيم ».

ضرورة لازمة للتأمل والحكم الجماليين . يتطلب الفن تركيزاً كاملاً ، وحالما نخفق في التركيز ونطلق العقال لمشاعرنا اللذية وهواجسنا يحتجب عن أعيننا العمل الفني .

تطور النظرية المتصلة باللعب

تطورت نظرية الفن الموصولة باللعب في اتجاهين مختلفين متباعدين ، فممثلوها البارزون في تاريخ الجماليات هم شيللر وداروين وسبنسر ولكن من العسير اليوم ان نجد همزة وصل بين آراء شيللر والنظريات البيولوجية الحديثة في الفن ، فهاتان الفئتان من الآراء لا يمكن التوفيق بينهما في

رأي شيللر

اتجاههما العام فضلاً عن انهما متباعدتان ، ذلك ان شيللر يفهم مصطلح « لعب » ويفسره بمعنى مختلف عن كل النظريات التالية ، فنظريته مثالية استعلائية ، اما نظريات داروين وسبنسر فانها بيولوجية طبيعية . ولقد اعتبر داروين وسبنسر كلاً من اللعب والجمال ظاهرة طبيعية عامة ، اما شيللر فوصلها بعالم الحرية . وبما انه يأخذ بثنائية كانت فان الحرية لديه لا تعني ما تعنيه الطبيعة بل هي ، على العكس ، تمثل القطب المقابل . والحرية والجمال ينتميان إلى العالم المدرك لا الى عالم الظواهر . وفي جميع الصور الطبيعية من نظرية الفن الموصولة باللعب دُرِسَ اللعب عند الحيوانات جنباً إلى جنب مع اللعب عند الانسان ؛ إلا ان شيللر لم يتقبل مثل هذه النظرة لانه لم يكن يرى اللعب فعّالية عضوية عامة بل فعّالية انسانية خاصة . « الانسان وحده يلهو ويلعب حين يكون إنساناً بكل ما في الكلمة من معنى ولا يكون إنساناً على نحو كامل إلا حين يلعب »[٣٧] .

اما الحديث عن المقايسة ، دع عنك المطابقة ، بين لعب الانسان ولعب الحيوان أو ـ في النطاق الانساني ـ بين لعب الفن وما يسمى

---

٣٧ ـ شيللر : « رسائل في التثقيف الجمالي لبني الانسان » (١٧٩٥) الرسالة : ١٥ والترجمة الانجليزية « مقالات جمالية وفلسفية » (لندن، جورج بل وابناؤه ١٩١٦) ص : ٧١.

ألعاب الوهم فانه شيء غريب لا تعترف به نظرية شيللر ، وربما تبدت له هذه المقايسة سوء ادراك في الأساس .

لماذا اختار شيللر هذا الاتجاه

واذا اخذنا بعين الاعتبار المستند التاريخي الذي اتكأت عليه نظرية شيللر فهمنا وجهة نظره بسهولة . إنه لم يتردد في أن يربط العالم « المثالي » للفن بلعب الطفل ، لأن عالم الطفل في ذهنه قد لقي عملية من التسامي والتشبث بالمثالية ، إذ كان شيللر يتكلم كلام تلميذ لروسو معجب به ، وكان يرى حياة الطفل في ضوء جديد وضعها فيه ذلك الفيلسوف الفرنسي ؛ يؤكد شيللر بأن « في لعب الطفل معنىً عميقاً » ، وقد نقر بهذه الفكرة ولكنا مع ذلك نقول إنها لا تنفي أن « معنى » اللعب مختلف عن معنى الجمال . ويعرف شيللر نفسه الجمالَ بأنه « صورة حيّة » ويرى ان الوعي بالصور الحية أول خطوة ضرورية تؤدي الى تجربة الحرية ، ويعتقد ان التأمل الجمالي او التفكير اول نزعة متحررة للانسان نحو الكون . « وبينا تقبض الرغبة توّاً على الشيء المرغوب فيه يبعده التأمل الى مسافة ما ويجعله ملكاً له وذلك بأن ينجيه من جشع العاطفة »[٣٨] . وهذه النزعة « التحررية » ، هذه النزعة الواعية التأملية ، هي التي لا تتوفر في لعب الطفل ، على وجه الدقة ، وهي التي تخط حداً بين اللعب والفن .

اختلاف الدارسين في صلة الفن بالتجربة الواقعية

ثم إن « هذا الإبعاد الى مسافة ما » الذي يقول شيللر إنه اشد مظاهر العمل الفنيّ ضرورة وتميزاً قد برهن دائماً على أنه عقبة أمام النظرية الجمالية . وقد قيل في الاعتراض عليه : إن كان هذا صحيحاً فان الفن لا يعود ، في الواقع ، شيئاً إنسانياً لانه فقدَ كلّ صلة له بالحياة الانسانية . إن المدافعين عن مبدأ « الفن للفن » لم يفرّقوا من هذا الاعتراض بل على العكس من ذلك تحدوه علناً ، فقالوا إن أعلى

٣٨ ـ شيللر : المصدر نفسه ، الرسالة : ٢٥ والترجمة الانجليزية : ١٠٢ .

فضيلة وميزة للفن انــه يحطم كل الجسور الــتي تربطه بالواقع المألوف المبتذل، وقالوا : يجب ان يبقى الفن سراً لا يبلغه الهمج الهامج . ويقول ستيفان مالارميه : « يجب أن تكون القصيدة لغزاً للسوقة الرعاع وموسيقى خاصة للمريدين »[٣٩] . وكتب اورتيجا ي جاسيه كتاباً تنبأ فيه بخلو الفن من النواحي المتصلة بالانسان ودافع فيه عن هذه الفكرة . وهو يرى ان الفن سيبلغ ذات يوم حداً ينعدم فيه العنصر الانساني منه[٤٠] . وأيد نقاد آخرون فكرة مناقضة لهــذه الفكرة على خط مستقيم ، فقال إ . أ . رتشاردس :

« حين ننظر الى صورة او نقرأ قصيدة او نصغي الى موسيقى لا نفعل شيئاً مبايناً تماماً لما نفعله ونحن ذاهبون الى بهو التصاوير او لما فعلناه حــين لبسنا ملابسنا صباحاً . نعم إن الطريقــة التي تأدت بهــا التجربة الى انفسنا مختلفة كما ان التجربة نفسها أكثر تعقيداً ، واذا وفقنا فيها فانها تكون اكثر وحدة . غير ان فعاليتنا فيها ليست في اساسها من نوع مخالف أبداً »[٤١] .

إلا ان هذة الخصومة النظرية ليست تناقضاً حقيقياً . إن كان الجمال على حد تعريف شيللر « صورة حية » فانها توحد العنصرين المتعارضين هنا في طبيعتها وجوهرها . ومن المؤكد ان العيش في دنيا الصور والعيش في دنيا الاشياء ــ اي في المواد التجريبية من حولنا ــ ليسا أمراً واحداً . ثم ان صور الفن من الناحية الاخرى ليست صوراً فارغة وانما تؤدي واجبــاً

---

٣٩ ــ مقتبسة من كتاب كاثرين جلبرت : « دراسات في عــلم الجمال الحديث » (تشابل هل ١٩٢٧) ص : ١٨ .

٤٠ ــ اورتيجا ي جاسيه « سلب العنصر الانساني من الفن » (مدريد ١٩٢٥) .

٤١ ــ إ.أ. رتشاردس : « مبادىء النقد الادبي » (نيويورك ، هاركورت وبريس ١٩٢٥) ص : ١٦ ــ ١٧

محدداً في بناء التجربة الانسانية وتنظيمها . فالعيش في دنيا الصور لا يدل على الروغان من وقائع الحياة بل يمثل التحقق من طاقة تعد من أرفع طاقات الحياة نفسها . ونحن لا نستطيع ن نسمّي الفن « خارج الانساني» او « فوق الانساني » دون ان نغفل مظهراً من اهم مظاهره ، أعني قوته البنائية في تكوين عالمنا الانساني .

مقايسة الفن بالتنويم والحلم والنشوة — باطلة

وكذلك تخطىء النقطة الرئيسية كل النظريات الجمالية التي تحاول ان تعلل للفنّ بمقايسات تستمدها من المناطق المشوشة غير المتكاملة في التجربة الانسانية — اعنى التنويم والحلم والنشوة . أن لدى الشاعر الغنائي العظيم قدرة ليضع شكلاً محدداً لاشد مشاعرنا غموضاً . وهذا غير ممكن إلا لان عمله ذو نظام واضح ومنطوق سبين ، وان كان يعالج موضوعاً يستعصي على العقلانية والابانة في ظاهر الحال . وفي اشد الاعمال الفنية شططاً واسرافاً لا نجد « فوضى الاوهام الفتانة » ولا « الفوضى الاصلية للطبيعة » فهذا التعريف الذي حدّ به الفنّ الادباء الرومنطيقيون[٤٢] تناقض في المصطلح. لكل عمل فني مبنىً حدسي ، وهذا يعني طابعاً من العقلانية . ويجب ان نحسّ بان كل عنصر بمفرده جزء من كل شامل . فاذا غيرنا في القصيدة الغنائية كلمة من الكلمات او نبرة او ايقاعاً ألمّ بنا خطر تحطيم النغمة الخاصة للقصيدة وسحرها . نعم ان الفن غير مقيّد الى عقلانية الاشياء والاحداث ، وقد يحطم كلّ قوانين الاحتمال التي صرح الجماليون الكلاسيكيون بأنها القوانين الدستورية للفن . وقد يقدم لنا رؤيا تافهة بشعة ومع ذلك فانه يحتفظ بعقلانية خاصة به — عقلانية الصورة . وبهذه الطريقة قد نفسر قولاً لجوته يبدو للنظرة الاولى متناقضاً وذلك هو : « الفن طبيعة ثانية ، خفيّ الاسرار أيضاً ولكنه سهلٌ على الفهم لانه

٤٢ — انظر ما سبق ص: ٢٧٧

يستمد أصله من الفهم »[٤٣] .

الفرق بين العلم والأخـلاق والفن

العلم يقدم لنا تنظيماً في الافكار ، والاخلاقُ تمنحنا تنظيماً في الاعمال ، والفن يعطينا تنظيماً في تبين المظاهر المرئية والملموسة والمسموعة ، وقـد كانت النظرية الجماليـة بطيئة في إدراك هـذه الفروق الاساسية وتبينها بوضوح ، ولكننا لو حللنا التجربة المباشرة للعمل الفني بدلاً من ان نبحث عن نظرية جمال متافيزيقية لما اخطأنا الهدف ؛ قد نعرّف الفن بانه لغة رمزية ، ولكن هذا يدعنـا في نطاق « الجنس » المشترك لا في الفرق « النوعي » ؛ ويبدو أن الاهتمام بالجنس المشترك هو السائد في علم الجمال الحديث الى حد ان يخمل الفرق النوعي ويطمسه ، ويصرّ كروتشـه على ان بين اللغة والفن تطابقاً كاملاً فضلاً عمـا بينهما من علاقة وثيقة . فالتمييز بين هاتين الفعاليتين فيما يراه ضربٌ من التعسف . ويرى كروتشه ان من يدرس علم اللغة العام يدرس مشكلات جمالية ، والعكس صحيح . إلا ان ثمة فرقاً لا تخطئه العين بين رموز الفن والمصطلحات اللغويـة في الكلام العادي او الكتابة ، فهاتان الفعاليتان لا تتفقان لا في الطابع ولا في الغرض ، أي لا تستعملان نفس الوسائل ولا تهدفان الى غاية واحدة . كلاهما تمثيل للأشياء والاعمال ، لا محض محاكاة لهـا . ولكن التمثيل الآتي عن طريق الصور الحسية مختلف اختلافاً بعيداً عن التمثيل القولي او الفكري . ولو عالج الرسام او الشاعر رسم منظر طبيعي او وصفه ، ثم فعل ذلك جغرافي وجيولوجي لما كان بين العملين في الحالين أدنى شركة . اذ تختلف طريقة الوصف والدافع فيها لدى العالم عما لدى الفنان في العمل الفني ؛ فالجغرافي قد ينقل المنظر بطريقة البلاستيك او قـد يرسمه بألوان

الفن واللغة في نظر كروتشه

الفرق بين عمل الفنان وعمل العالم

٤٣ ـ « حكم وتأملات » نشر ماكس هيكر في (منشورات جمعيـة جوته) ٢١ (١٩٠٧) ص : ٢٢٩ .

غنية حية ، ولكن ما يريد ان ينقله هو الحقيقة التجريبية للمنظر لا الرؤيا المتصورة . ومن اجل هذه الغاية يقارن شكله بأشكال أخرى ، وعليه ان يجد ملامحه المميزة بالملاحظة والاستقراء . ويخطو الجيولوجي خطوة اخرى في هذا المجال التجريبي إذ لا يقنع بتسجيل الحقائق المادية وانما يحاول ان يقع على أصل هـــذه الحقائق ، فيميز الطبقات التي انبنى منها التراب ويلحظ الفروق الزمنية المتعاقبة ويعود الى القوانين العلية العامة التي أوصلت الارض الى شكلها الحالي . وهذه العلاقات التجريبية وهذه المقارنات بين صنوف الحقائق، وهذا البحث كله في العلاقات العلية ـ كل هذه امور لا وجود لها لدى الفنان . قــد تنقسم أفكارنا التجريبية على نحو مقارب في قسمين بحسب علاقتها بالنواحي العملية او النظرية من شؤوننا . وأحــد القسمين معني باستعمال الاشياء وبتلبية هــذا السؤال : « لأجل أي شيء هذا ؟ » والثاني معني بعلل الاشياء وبالسؤال : « من أية علة ؟ » . فاذا دخلنا منطقة الفن وجب علينا ان ننسى هذين السؤالين ، إذ نكتشف فجأة صور الاشياء وراء وجودها وطبيعتها وخصائصها التجريبية . وهذه الصور ليست عناصر ثابتة وانما تبرز نظاماً متنقلاً يكشف لنا عن أفق جديد من آفاق الطبيعة . حتى أشد المعجبين بالفن تحدثوا عنه كأنمــا هو محض زخرف او زينة للحياة ، ولكن هذا يقلل من شأن قيمته ومغزاه ودوره الحقيقي في الحضارة الانسانية . ان ثنوية الحقيقة دائمــاً تثير الريب حول قيمتها ، ولذلك فانا لا نستطيع ان ندرك المعنى الحــق والوظيفة الحقة للفن إلا حين نرى الفن اتجاهاً خاصاً او توجيهاً جديداً لأفكارنا وأخيلتنا ومشاعرنا . ففنا النحت والرسم يجعلاننا نرى العالم المحسوس بكل ما فيه من غنى وتنوع . ترى ماذا كنا نعرف من الظلال العديدة في أوجه الاشياء لولا آثار كبار النحاتين والرسامين ؟ كذلك الشعر ـ كشاف حياتنا الذاتية ـ

اذ ان الشاعر ، غنائياً كان او قصاصاً او مسرحياً ، هو الذي يبرز الى النور تلك القوى اللامحدودة التي لا نملك عنها إلا فكرة غامضة غائمة . مثل هذا الفن ليس نسخة مزورة او فصلة من حياتنا الداخلية ، وانما هو "عرْض" أصيل لها .

زيادة بيان في الفرق بين الفن والعلم

وما دمنا نعيش في عالم الانطباعات الحسية وحده فانا لا نتجاوز سطح الحقيقة ، اما التمرس بالأعماق فيتطلب دائماً جهداً تقدمه طاقاتنا النشطة البناءة . ولكن بما ان هذه الطاقات لا تتحرك في اتجاه واحد ولا تتجه الى نفس الهدف فانها لا تستطيع ان تقدم لنا وجهاً واحداً من الحقيقة. هناك عمقان : عمق فكري وعمق بصري خالص ، والاول يبلغه العلم والثاني يبلغه الفن ، والأول يعيننا في فهم علل الأشياء والثاني في رؤية صورها . وفي العلم نحاول ان نتتبع الظواهر عوداً الى عللها الاولى والى القوانين والمبادىء العامة . وفي الفن ننهمك في مظهرها القريب ونستمتع بهذا المظهر الى ابعد حد بكل ما فيه من غنىً وتنوع ، ولا نهتم بوحدة القوانين وانما بتكثر ضروب الحدس وتنوعها . حتى الفن قد يوصف بانه معرفة ، ولكنها معرفة من نوع خاص معين . وقد نوافق جميعاً على ملحوظة شافتسبري بأن « كل الجمال حق وصدق » ولكن حقيقة الجمال لا توجد في الوصف او التفسير النظري للاشياء وإنما تكون في « الرؤيا المتعاطفة » للاشياء [٤٤] . وتتوازى هاتان النظرتان الى الصدق والحقيقة ولكنهما لا تتعارضان او تتناقضان . وليس من الممكن ان يصطدم العلم

---

٤٤ ــ انظر دي وت هـ. باركر : «مبادىء علم الجمال» : ٣٩ : « الصدق العلمي هو الامانة في وصف المواد الخارجية للتجربة ، والصدق الفني رؤيا تعاطفية اي ترتيب التجربةنفسها فيوضوح» . وقد بينالاستاذ ف . س . ك . نورثرب الفرق بين التجربة العلمية والجمالية حديثاً في مقالمليء بالفائدة نشر بمجلة Furioso ٤/١ : ٧١ وما بعدها .

بالفن او يتناقضا لأن كلاً منهما يدور في فلك مستقل عن الآخر . والتفسير العلمي القائم على الافكار لا يعيق التفسير الحدسي الذي يقوم عليه الفن ، وإنما لكل منهما مجاله ولكل منهما زاويته . لقد علمتنا سيكولوجيا الادراك الحسي أننا اذا لم نستعمل كلتا العينين ، إذا لم يكن لدينا ازدواج في النظر ، فانا لا نستطيع ان نعي البعد الثالث للمسافة . كذلك عمق التجربة الانسانية يعتمد على أننا نستطيع ان نغير طرق الرؤية اي نستطيع ان نستغل نظراتنا إلى الحقيقة بتبادل . « ان رؤية صور الاشياء » ليست اقل اهمية وضرورة من « معرفة علل الاشياء » . في التجرِبة العادية نصل بين الظواهر حسب مقولة العلية او الكلية ، فعلى قدر اهتمامنا بالعلل النظرية او المعلولات العملية للاشياء نعدها عللاً او وسائط . وهكذا يحتجب عنا مظهرها القريب المباشر حتى لا نعود نراها وجهاً لوجه . اما الفن فانه من الناحية الأخرى يعلمنا ان نستنظر الاشياء لا ان نستغلها او نثير الافكار حولها . الفن يعطينا صورة للحقيقة الواقعة أغنى وأشد حيوية وأكثر ألواناً كما يمنحنا بصراً نافذاً في مبناها الصوريّ . ومما يميز طبيعة الانسان انه لا يسلك سبيلاً واحداً معيناً مرسوماً الى الحقيقة بل يستطيع ان يختار وجهة نظره وينتقل من واحد من وجوه الاشياء الى وجه آخر .

(١٠)

التاريخ

انهيار النظرية الكلاسيكية في الانسان

بعد كلّ ما صدر في تاريخ الفلسفة من تعريفات متنوعة متباعدة لطبيعة الانسان ، مال الفلاسفة المحدثون ــ في أغلب الأحيان ــ إلى القول بأن المسألة نفسها مضللة متناقضة من بعض الوجوه . يقول اورتيجا يي جاسيه : إننا نعاني في عالمنا الحديث انهيار النظرية الكلاسيكية الاغريقية المتصلة بالوجود < بالأيس > ومن ثم نشهد انهيار النظرية الكلاسيكية في الانسان :

اورتيجا ي جاسيه يوضح هذا الرأي

« الطبيعة شيء ، بل شيء عظيم ، مؤلف من عدة أشياء صغيرة ، ومهما تكن الفروق بين الأشياء فان لها مظهراً واحداً مشتركاً هو أن هذه الاشياء في حالة الايسية ، أي ذات وجود . وهذا لا يعني فحسب أنها حادثة ، أنها موجودة أمام أنظارنا ، وإنما يعني أيضاً انها ذات مبنى وتركيب محدد مُعْطَى .. أي قد نقول إن لها « طبيعة » . وواجب العلم الطبيعي أن يتغلغل وراء الظواهر المتغيرة حتى يبلغ هذه الطبيعة الثابتة أو ذلك المبنى الثابت المحدّد . ونحن اليوم نعلم أن كل عجائب العلم الطبيعي

ـ وهي معين لا ينضب نظرياً ـ ستظل دائماً تقف مبلسة امام حقيقة الحياة الانسانية الغريبة . لم ذلك ؟ إن كانت الاشياء كلها قد أفضت بقسم كبير من أسرارها إلى العـلم المادي فلمَ يقف هذا السرّ وحده أمامها مغلقاً ؟ تفسير ذلك لا بد من أن يتعمق الامر من جذوره ، ولعلّ هذا التفسير هو : أن الانسان ليس شيئاً وأنه من الزور أن نتحدث عن طبيعة انسانية وأن الانسان لا طبيعة له ـ لعله هذا هو التفسير في أقلّ صوره ... الحيـاة الانسانية ليست شيئاً ... ليس لها طبيعة وإذن فعلينـا أن نوطن النفوس على أن نتصوّرهـا من خـلال المصطلحات والمقولات والافكار التي تختلف ـ جذرياً ـ عمّا يبصّرنا بظواهر المادة » .

لقد كان منطقنـا حتى اليوم منطقَ حدوث ، مؤسساً على الافكار الرئيسية في الفكر الايلياوي ولكننا لا نرجو من طريق هذه الافكار أن نفهم الطابع المميز للانسان . لقد كان المذهب الايلياوي صبغـاً لحياة الانسان بصبغة عقلية في اسسها . وقد حان الوقت لنخرج من هـذه الحلقة السحرية ؛ « وإذا شئنا ان نتحدث عن وجود الانسان فيجب ان نُوجدَ مبدإ وجود « لا ايلياوي » كما طوّر آخرون هندسة لا اقليدسية . حان الوقت لتلك البذرة التي غرسها هرقليطس ان تعطي اكلها » . وما دمنا قد تعلمنا كيف نتحرر من الاتجاه الفكريّ فنحن على وعي بالتحرر من الاتجاه الطبيعي . « ليس للانسان طبيعة ... إنما له تاريخ » [1] .

ان الصراع بين الوجود < اي الأيسية > والصيرورة وهو ما تحدث عنه افلاطون في « ثياطيطس » وعدّه الموضوع الرئيسي في الفكر الفلسفي

---

١ ـ اورتيجا يي جاسيه : « التاريخ فيما هو نظام» في كتاب «الفلسفة والتاريخ، مقالات قدمت لارنست كاسيرر»، ص : ٢٩٣ ، ٢٩٤ ، ٣٠٠ ، ٣٠٥ ، ٣١٣ .

اليوناني ـ إن ذلك الصراع لا يحلّ بالانتقال من عــالم الطبيعة الى عالم التاريخ . ومنذ ان ظهر « بحث تحليلي في العقل العملي » لكانت اصبحنا نعد ثنائية الوجود والصيرورة ثنائية منطقية اكثر منها ثنائية ميتافيزيقية ، ولم نعد نتحدث عن عالم تغير مطلق في مواجهة عالم ثبات مطلق ، ولا نعتبر الجوهر والتغير منطقتين مختلفتين من الوجود وانما نعتبرهما مقولتين اي حالتين وفرضيتين في معرفتنا التجريبية . وهاتان المقولتان مبدآن كليان غير مقصورين على مواد بأعيانها من المعرفة ، ولذلك فيجب ان نتوقع حضورهما في كل أشكال التجربة الانسانية . وفي الحق ان عالمَ التاريخ نفسه لا يُفْهم او يُفَسر من خلال التغير لأن هذا العالم يحتوي على عنصر جوهري هو عنصر الوجود وإن لم يكن هو عــين الوجود الذي نلقاه في العــالم المادّي ؛ وبدون هذا العنصر نكاد لا نستطيع ان نتحدث عن التاريخ من حيث هو نظام كما فعل اورتيجا يي جاسيه . لان النظام دائماً يفترض ـ مقدماً ـ مبنى صنواً له على الاقل ، ان لم نقل طبيعة صنواً له . وهذا المبنى المطابق ـ وهو توافق صورة لا مادة ـ مما اكده المؤرخون العظام دائماً . فقد أخبرونا ان للانسان تاريخاً لأن له طبيعة ؛ كذلك كان حكم مؤرخي عصر النهضة ، مثلاً على مكيافللي ، وأكّد كثير من المؤرخين المحدثين هذه النظرة ؛ فقد أمّلوا ان يستكشفوا الملامح الثابتة من الطبيعة الانسانية خلــف التغير الزمني ووراء الكثرة الكاثرة من ظواهر الحيــاة الانسانية . فعرّف يعقوب بركهارت واجب المؤرخ في كتابه « افكار في تاريخ العالم » بأنه محاولة لتعيين العناصر الثابتة المتكررة النموذجية لأن مثل هذه العناصر تستطيع ان تثير صدى مدوياً في عقولنا ومشاعرنا [٢] .

٢ ـ يعقوب بركهارت : « افكار في تاريخ العالم » نشره يعقوب اوري (برلين وشتتجارت ١٩٠٥) ص : ٤،وترجمه الى الانجليزية جيمس هيستنجزنيكولزبعنوان « القوة والحرية ـ افكار في التاريخ » (نيويورك ،كتب بانثيون ١٩٤٣) ص : ٨٢ .

الوعي التاريخي

اما ما نسميه « الوعي التاريخي » فانه نتاج متأخر من نتاجات المدنية الانسانية ، وليس له وجود قبل عصر كبار المؤرخين اليونان ، بل حتى المفكرون الاغريق أنفسهم لم يكونوا يستطيعون ان يقدموا تحليلاً فلسفياً للشكل المعيّن من الفكر التاريخي ، ولم يظهر مثل هذا التحليل حتى في القرن الثامن عشر . وتبلغ فكرة التاريخ دور نضجها اولاً لدى فيكو وهردر . ولما أدرك الانسان مشكلة الزمن اول ما أدرك ، ولما لم يعد محصوراً في دائرة ضيقة من رغباته وحاجاته القريبة ، ولما بدأ يبحث عن أصل الاشياء ـ عندئذ وجد أصلاً اسطورياً ولم يجد أصلاً تاريخياً ، واضطر ان يعكس العالم ـ أعني العالم المادي والعالم الاجتماعي ـ على الماضي الاسطوري لكي يتمكن من فهمه . ففي الاسطورة نجد المحاولات الاولى لتبين الترتيب الزمني للأشياء والاحداث ، أي لايجاد علم كوني وعلم انساب للآلهة والناس . ولكن هذا العلم الكوني وعلم النسب لا يدلان على تمييز تاريخي بالمعنى الصحيح ، إذ ما يزال الماضي والحاضر والمستقبل مرتبطة معاً ، وهي تكوّن جميعاً وحدة لا تمايز بين اجزائها وكلاً لا انفصام بين مفرداته . وليس للزمن الأسطوري مبنى محدد وإنما هو « زمن ازلي » . لان الاسطورة ترى ان الماضي لم ينته بل ما يزال مستمراً . وحين يشرع الانسان في فكّ الشبكة المعقدة التي يتألف منها الخيال الاسطوري يحسّ انه انتقل إلى عالم جديد ويبدأ في تكوين فكرة جديدة عن الحقيقة .

الاصل الاسطوري لا التاريخي

بين هيرودوت وثوقيديدس

ونستطيع ان نتتبع مراحل هذه العملية ، مرحلة إثر مرحلة ، إذا نحن درسنا تطور الفكر التاريخي الاغريقي بين هيرودوت وثوقيديدس . فالثاني منهما اول مفكر راى تاريخ عصره ووصفه و ظر الى الماضي بعقل واضح

ناقد ، وكان يحس ان هذه الخطوة التي يقوم بها خطوة جديدة حاسمة في آن . وهو مقتنع بأن التمييز الواضح بين الفكر الاسطوري والتاريخي ، بين الخرافة والحقيقة ، هو المظهر المميز الذي سيمنح كتابه « كسباً ابدياً »[3] . وقد أحس بمثل هذا مؤرخون آخرون كبار ، منهم رانكه الذي يحدثنا في ترجمة ذاتية موجزة كيف أحس ، اول مرة أنه ـ مؤرخاً ـ ذو رسالة . فقد كان في شبابه مفتوناً بروايات ولتر سكوت التاريخية الرومنطيقية ، فكان يقرأها بتعاطف حي الا انه كان يستاء منها في بعض المواطن . وقد صدمه ان يجد وصف الصراع بين لويس الحادي عشر وشارل الجسور مناقضاً رديئاً للحقائق التاريخية ، يقول :

رانكه والوعي التاريخي

« درست كومين * والوثائق المعاصرة المرفقة بكتب هذا المؤلف ، واقتنعت بأن لويس الحادي عشر وشارل الجسور حسبما وصفهما سكوت في قصة « كوينتن دروارد » لم يكن لهما وجود. وبهذه المقارنة تبين لي ان الشواهد التاريخية أجمل وأمتع ، على أي حال ، من كل القصص الرومنطيقي . فتحولت عن هذه القصص وعزمت على ان أتجنب كل اختراع واختلاق في مؤلفاتي وان أتمسك بالحقائق »[4] .

ما الحقيقة التاريخية ؟

فاذا عرّفنا الصدق التاريخي بأنه « مطابَقَة للحقائق » adaequatio res et intellectus فان هذا ليس حلاً للمشكلة مقنعاً ، لأنه « قضية

٣ ــ ثوقيديدس : الحرب البلوبونيزية ١ : ٢٢

* [يعني التاريخ الذي كتبه فيليب دي كومين : Philippe de Commines وهذا النص من رسالة كتبها رانكه الى اخيه] . (المترجم)

٤ ــ رانكه : « مقالات موجزة عن حياتي الذاتية » منشورة في مؤلفاته الكاملة ، تحقيق أ . دوف ٥٣ : ٦١ (نوفمبر ١٨٨٥)

دور ، لا حلّ . نعم إن التاريخ يجب ان يبدأ بالحقائق ، وهذه الحقائق ستكون غاية لا بداية فحسب ، ذلك هو ألف المعرفة التاريخية وباؤها ولا أحد ينكر هذه الحقيقة ، ولكن ما الحقيقة التاريخية ؟ كل صدق حقائقي يتضمن صدقاً نظرياً [٥] . فاذا تحدثنا عن الحقائق لم نشر فحسب الى المعلومات الحسية وإنما نفكر في حقائق تجريبية ، أعني موضوعية . وهذه الموضوعية ليست معطاة وإنما تتضمن دائماً عملاً وسياقاً معقداً من الحكم . واذا شئنا ان نعرف الفرق بين الحقائق العلمية ـ حقائق الطبيعيات وحقائق البيولوجيا وحقائق التاريخ ـ فيجب علينا إذن أن نبدأ بتحليل الاحكام ، اي ان ندرس طرق المعرفة التي تجعل هذه الحقائق في متناولنا .

الفرق بين الحقيقة المادية والتاريخية

ما الذي يوجد فرقاً بين الحقيقة المادية والحقيقة التاريخية ؟ كلتاهما تعتبر جزءاً من الواقع التجريبي ، وإلى كلتيهما ننسب صدقاً موضوعياً ، ولكنا حين نريد أن نعين طبيعة الصدق نسير في طريقين مختلفتين . أما الحقيقة المادية فنعينها بالمشاهدة والتجربة . وهذه العملية من الاخراج إلى حيز الموضوعية تبلغ غايتها إن نحن نجحنا في وصف الظواهر المعطاة في لغة رياضية ، أي في لغة الأعداد . فكل ظاهرة لا يستطاع وصفها أو ردها إلى عملية قياسية لا تكون جزءاً من عالمنا المادي . يقول ماكس بلانك في تعريف وظيفة الفيزيا : إن على العالم الفيزيائي أن يقيس كل الأشياء التي يمكن قياسها وأن يجعل ما لا ينقاس قابلاً للقياس . وليست كل الاشياء والعمليات المادية قابلة للقياس تواً ومباشرة ؛ ففي كثير من الحالات ، إن لم نقل في اكثرها ، نعتمد على طرق غير مباشرة من الوزن والقياس . لكن الحقائق المادية مرتبطة دائماً بقوانين علية إلى ظواهر

٥ ـ جوته : «حكم وتأملات» : ١٢٥ .

أخرى يمكن مشاهدتها وقياسها مباشرة . واذا كان عـالم الطبيعيات في شك من نتائج احدى التجارب فانه يستطيع أن يعيدها ويصححها ، اذ يجد موادّه جاهزة لديه في كل حين ، مستعدةً لكي تجيب على أسئلته .

الا ان حال المؤرخ مختلفة عن ذلك ، لأن حقائقه تنتمي الى الماضي وقد ذهب الماضي بغير رجعة ، ونحن لا نستطيع ان نعيد بنـاء ذلك الماضي ولا ان نوقظ فيه حياة جديدة ، بمعنى ماديّ موضوعي . وكل ما نستطيعه هو ان « نستذكره » ـ أي نمنحه وجوداً مثالياً جديداً . فالبناء المثالي ـ من جديد ـ ، لا المشاهدة التجريبية ، هو الخطـوة الأولى في معرفتنا التاريخية . وكلُّ ما نسميه حقيقة علمية يكون دائمـاً جواباً على سؤال علمي كوّناه وأعددناه من قبل . ولكن الى اي شيء يستطيع المؤرخ ان يتوجـه بهذا السؤال ؟ انه لا يستطيع ان يواجـه الاحداث نفسها ، ولا يستطيع ان يدخل في أشكال حياة سابقة ، وليس لديه إلا سبيل غير مباشر يؤدي الى مادته . عليه ان يرجع الى مصادره . الا ان هذه المصادر ليست أموراً مادية بالمعنى المألوف لهذه الكلمة . كلها تعني لحظـة جديدة معينة . نعم ان المؤرخ كالعالم الطبيعي يعيش في عالم مادي ، ولكن ما يجده عند بدئه البحث ليس عالماً من الاشياء المادية ، وانما يجد عالماً رمزياً ـ او عالم رموز ـ وعليه اولاً ان يقرأ هذه الرموز . وكل حقيقـة تاريخيـة ، مهما تبد بسيطة ، فلا يمكن ان تُعيّن او تفهم إلا بتحليل اوّلي للرموز . فالمواد الاولى المباشرة في المعرفة التاريخية وثائق وآثار لا اشياء وحوادث . ولا نستطيع ان نقـع على المعلومات التاريخية الحقة ـ أي على أحداث الماضي وناسه ـ الا بوساطة وتدخل من هذه المعلومات الرمزية .

مثل محسوس لتوضيح معنى الحقيقة التاريخية

وقبل أن أدخل في مناقشة عامة للمشكلة أود ان أوضح هذه النقطة

بمثل محسوس معين : قبل خمسة وعشرين عاماً وجدت بمصر بردية مصرية تحت أنقاض أحد البيوت . وكانت تحتوي على كتابات عدة تبدو وكأنها ملاحظات محام اوكاتب عقود تدور حول عمله ـ أي صور من شهادات وعقود شرعية وما أشبه . إلى هذا الحد كانت البردية هـذه تنتمي الى العالم المادي ، ولم تكن ذات أهمية تاريخية أو لم يكن لها وجود تاريخي ـ ان صح القول ـ . ثم استكشف نص آخر تحت الاول ، وبعـد فحص دقيق تبين أنه بقـايا من هزليات أربع ،كانت مجهولة حتى ذلك الحين ، من تأليف ميناندر . عندئذ تغيرت طبيعة ذلك النص وتغيرت قيمته تماماً . اذ لم تعد البردية « قطعة من مادة » بل أصبحت وثيقة تاريخية ذات قيمة واهمية عظمى ، لأن فيها شاهداً على مرحلة هامة في تطور الادب اليوناني ، الا ان هذه الاهمية لم تكن واضحة على التو ، اذ كان من الضروري اخضاع النص لكل ضروب الاختبارات النقـدية وللتحليل اللغوي والفيلولوجي والادبي والجمالي الدقيق . وبعد هذه العملية المعقدة لم يعد هذا النص شيئاً بل أصبح حافلاً بالمعنى ، أصبح رمزاً ، وقدم هذا الرمز استطلاعاً جديداً في الحضارة اليونانية ، أي في الحيـاة والشعر اليونانيين [٦] .

خطأ المنهج في البحث عن الفرق بين التاريخ والعلم

كل هذا يبدو واضحاً لا تخطئه العين . ولكن من الغريب ان هـذا المميز الأساسي للمعرفة التاريخية قد أغفل في أكثر المباحثات الحديثة عن المنهج التاريخي والصدق التاريخي . إذ ذهب أكثر الكتاب ليبحث عن الفرق بين التاريخ والعلم في منطق التاريخ لا في موضوعه ومادته ، وقد جهدوا الجهد كله لينشئوا منطقاً جديداً للتاريخ ، إلا ان هذه المحاولات باءت

---

٦ ـ انظر تفاصيل هذا الكشف في جوستاف ليفبر « قطع من مخطوطة لميناندر كشفت ونشرت » (القاهرة ـ مطبوعات المعهد الفرنسي للآثار ١٩٠٧).

بالاخفاق ، لأن المنطق ، بعد كل هـذا ، شيء بسيط موحّد . فهو واحد لان الحقيقة واحدة . ويرتبط المؤرخ وهو يفتش عن الحقيقة ، بالقواعد الصورية التي يرتبط بها العالم ، فهو يخضع لنفس قوانين الفكر العامة كعالم الفيزيا والبيولوجيا في طرق تفكيره وجدله وفي استقراءاته وفي بحثه عن العلل . ونحن لا نستطيع ان نفصل بين مختلف ميادين المعرفة ما دمنا في نطاق هذه الفعاليات النظرية الأساسية . وعلينا فيما يتصل بهذه المشكلة ان نوافق على قول ديكارت :

« العلوم كلها معاً تماثل الحكمة الانسانية التي تظل دائماً واحدة لا تتغير ، مهما نطبّقها على موضوعات مختلفة ، وهي لا تتأثر باختلاف الموضوعات نفسها ، مثلما ان ضوء الشمس لا يتعدد بتعدد الاشياء التي يضوّئها »[٧] .

التمايز بين التاريخ والعلم قائم في المادة

ليس مهماً ان تكون موضوعات المعرفة الانسانية غير متجانسة ، أما صور المعرفة نفسها فان فيها دائماً وحدة داخلية وتجانساً منطقياً . وليس يتمايز الفكران التاريخي والعلمي بصورتهما المنطقية ، وانما يتمايزان بمادتهما وشؤونهما الموضوعية . واذا شئنا ان نصف هذا التمايز لم يكفنا ان نقول : ان العالم يتعلق بالموضوعات الراهنة بينما يمارس المؤرخ الموضوعات الماضية . فمثل هذا القول مضلل ، لأن العالم قد يبحث ، كالمؤرخ ، في الاصول البعيدة للاشياء ، ومثل هذه المحاولة قد قام به كانت ، ففي سنة ١٧٧٥ طوّر نظرية فلكية أصبحت تاريخاً كلياً للعالم المادي . اذ استغل المنهج الجديد في الفيزيا ، أعني منهج نيوتن ، لحلّ مشكلة تاريخية . وبعمله هذا

---

٧ ـ ديكارت : « قواعد لتوجيه العبقرية » الاول من كتبه حسبما نشرها شارل آدم وبول تنري (باريس ١٨٩٧) ١٠ : ٣٦٠ الترجمة الانجليزية صنع اليزابث س . هالدنوج . ر . ت . روس « مؤلفات ديكارت الفلسفية » (مطبعة جامعة كيمبردج ١٩١١) ١ : ١

طوّر الفرضية السديمية التي حاول ان يصف بها كيف تطور النظام الكوني الراهن من حالة مادية غير متمايزة غير منظمة . وقد كانت هذه المشكلة مشكلة من التاريخ الطبيعي الا أنها لم تكن تاريخاً بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، ذلك ان التاريخ لا يحاول ان يكشف عن حال سابقة للعالم المادي وانما يحاول ان يكشف عن مرحلة سابقة من مراحل الحياة الانسانية والحضارة . ومن أجل ان يحلّ هذه المشكلة قد يستغل المناهج العلمية ، ولكنه لا يستطيع أن يقيد نفسه بالمعلومات التي يحصلها بهذه المناهج . ليست هناك مادة خارجة عن قوانين الطبيعة ، وليس للمواد التاريخية حقيقة منفصلة مستقلة ذاتياً وانما هي متضمنة في المواد الطبيعية . إلا أنها تنتمي ، على الرغم من كينونتها ثمة ، إلى بُعدٍ أعلى – إن صحّ التعبير – . وان ما نسميه الحسّ التاريخي لا يغيّر شكل الاشياء ولا يعثر فيها على صفة جديدة ، وإنما يمنح الأشياء والاحداث عمقاً جديداً . وحين يريد العالم ان يرجع الى الماضي لا يستخدم فكَراً أو مقولات سوى ما يستمده من ملاحظاته للحاضر ، فيصل بين الحاضر والماضي بتتبعه عوداً سلسلة العلل والمعلولات ، فيدْرس في الحاضر الآثارَ المادية التي خلّفها الماضي . ذلك هو المنهج الذي تستعمله الجيولوجيا والبالنتولوجيا <علم الاحافير النباتية والحيوانية> . وعلى التاريخ ايضاً أن يبدأ بتلك الآثار لأنه لا يستطيع دونها أن يخطو خطوة واحدة . وليس هذا إلا واجباً ابتدائياً أولياً ، اذ يضيف التاريخ الى هذا البناء الواقعي التجريبي بناءً رمزياً . ذلك أن على المؤرخ أن يتعلم كيف يقرأ ويفسر وثائقه وعادياته باعتبار انها رسائل حية من الماضي ، رسائل تخاطبنا بلغتها الخاصة لا باعتبار أنها بقايا ميتة من ذلك الماضي . ولا يكون المحتوى الرمزي في هذه الرسائل ملحوظاً على التوّ ؛ وعلى العالم اللغوي والفيلولوجي والمؤرخ أن يجعلوها تنطق وأن يجعلونا نفهم لغتها ، وفي هذه

المهمة الخاصة ، في هذه المنطقة نفسها لا في المبنى المنطقي للفكر التاريخي ، يوجد التمايز الأساسي بين أعمال المؤرخ وأعمال الجيولوجي والبالنتولوجي . واذا عجز المؤرخ عن أن يفك معمى اللغة الرمزية في آثاره بقي التاريخ كتاباً مغلقاً مختوماً . فالمؤرخ ، من بعض الوجوه ، أقرب الى العالم اللغوي منه الى عالم الطبيعة . الا أنه لا يدرس لغات البشر المحكية والمكتوبة وانما يحاول أن يتغلغل في معنى التعبيرات الرمزية المختلفة جميعاً ؛ وهو لا يجد نصوصه في الكتب والحوليات والمذكرات فحسب وانما عليه ان يقرأ المكتوبات الهيروغليفية والاسفينية وينظر الى الالوان على اللوحات ، والى التماثيل الرخامية والبرونزية ، والى الكاتدرائيات والهياكل والنقود والجواهر . غير انه لا يعير هذه الاشياء جميعاً نظر المغرم بجمع العاديات الذي يحب ان يحوز كنوز العصور الماضية ويحفظها . انما المؤرخ يبحث عن وَضْعِ روحِ عصرٍ مضى في صورة مادية . فهو يقع على تلك الروح نفسها في الشرائع والنظم ، في البراءات ووثائق الحقوق ، في النظم الاجتماعية السياسية ، في الشعائر والمراسيم الدينية . والمؤرخ الحق يرى في هذه كلها صورة حية لا حقيقة محنطة وما التاريخ الا محاولة لدمج هذه « الاشلاء » ــ هذه الاعضاء المبعثرة من الماضي ــ وتركيبها في شكل جديد .

قيمة هيردر في تطور الفكرة التاريخية

وقد كان هيردر ، بين المؤسسين المحدثين لفلسفة التاريخ ، ذا بصر نافذ قوي في هذا الجانب من العملية التاريخية ، فمؤلفاته تقدم لنا بعثاً للماضي لا محض مجموعة منه . ولم يكن هيردر مؤرخاً بالمعنى الصحيح ، اذ لم يخلف لنا مؤلفاً تاريخياً عظيماً ، ولا تقارن منجزاته الفلسفية نفسها مع ما حققه هيجل . ومع ذلك فقد كان رائد مثال جديد للصدق التاريخي . ولولاه لما تمكن رانكه او هيجل من تأدية ما أدياه . كانت لدى هيردر قوةٌ شخصيةٌ على إحياء الماضي ، على منح كل القطع والبقايا

المتصلة بالحياة الاخلاقية والدينية والحضارية لدى الانسان فصاحةً ولسناً .
وكان هذا المظهر من عمل هيردر هو الذي أوقد الحماسة في نفس جوته *
حتى لقد قال في احدى رسائله انه لم يجد في الاوصاف التاريخية التي كتبها
هيردر « قشراً وحشفاً من الكائنات الانسانية وان الذي أثار اعجابه
العميق بهيردر هو طريقة هيردر في الجَرْف والعزل ، لا فحسب عزله
الذهبَ من القمامة بل توجيهه القمامة نفسها لتتمخض عن نبتة حية »[٨].

هذه « الولادة » الثانية للماضي هي التي تميز المؤرخ العظيم ، وقد
أطلق فردريك شليجل على المؤرخ العظيم اسم « النبيُّ الاسترجاعيّ »[٩] ،
لأن في عمله نبوءة للماضي أي كشفاً لغيبه المخبأ . التاريخ لا يتنبأ
بالاحداث المقبلة وكل ما يستطيعه هو ان يفسر الماضي ؛ الا ان
الحياة الانسانية نظام عضوي تتضمن فيه كل العناصر بعضها بعضاً
ويفسر بعضها بعضاً ، واذن فان فهماً جديداً للماضي يمنحنا في
الوقت نفسه استشرافاً جديداً للمستقبل ، وهذا بدوره يغدو حافزاً
في الحياة الفكرية والاجتماعية . ومن أجل هذا الازدواج في النظر
الى العالم ـ استرجاعاً واستشرافاً ـ كان على المؤرخ ان يختار نقطة
انطلاقه . ولا يجد هذه النقطة الا في عصره ، فهو لا يستطيع ان يتجاوز
ظروف تجربته الراهنة ، فالمعرفة التاريخية جواب على أسئلة محددة ، جواب
لا بدّ من أن يقدمه الماضي ، الا ان الاسئلة نفسها يضعها ويمليها الحاضر ،

* [كان جوته قبل ان يطلع على كتب هيردر يعتقد ان التاريخ كومة من القمامة وأنه في خير احواله حديث عن حاكم ومحكوم ، فلما تلقى تلك الكتب وقرأها أخذ يرى في التاريخ رواية الانسانية نفسها وكتب على الأثر رسالة فياضة بالحماسة الى هيردر]. (المترجم)

٨ ـ « رسالة جوته الى هيردر » ، مايو ١٧٧٥ في « مجموعة مؤلفاته الكاملة » (طبعة فيمر) ٢ : ٢٦٢ .

٩ ـ « قطع اثينية » : ٨٠ المصدر نفسه ٢ : ٢١٥

أي اهتماماتنا الفكرية الحاضرة وحاجاتنا الاخلاقية والاجتماعية الراهنة .

كروتشه والنزعة التاريخية المتطرفة

وليس ثمة من ينكر هذا الربط بين الحاضر والماضي ، الا أننا قد نستمد منه استنتاجات مختلفة حول يقين المعرفة التاريخية وقيمتها . وقد كان كروتشه ، في الفلسفة المعاصرة ، أكبر نصير لأشدّ وجوه « النزعة التاريخية » تطرفاً ، اذ كان يرى التاريخ هو الحقيقة كلها لا منطقة محددة من مناطق الحقيقة . وفكرته قائمة على ان التاريخ كله هو التاريخ المعاصر ، وهي فكرة تؤدي الى التماثل التام بين الفلسفة والتاريخ ، وأنّ فوق منطقة التاريخ الانساني ومن ورائها لا توجد منطقة وجود <أيس> ولا يوجد موضوع يتخذه الفكر الفلسفي مادة له[١٠]. وقد ذهب نيتشه الى نتيجة مضادة :

موقف نيتشه

أكدّ أيضا اننا « لا نستطيع ان نفسر الماضي الا بأرفع ما في الحاضر» الا ان هذا التأكيد كان نقطه انطلاق جاوزها الى شنّ هجوم عنيف على قيمة التاريخ * . فتحدى نيتشه في « أفكار في غير أوانها » — وهي أولى كتاباته كفيلسوف وناقد للحضارة الحديثة — تحدّى ما يسمى « الحسّ التاريخي » في عصرنا ، وحاول ان يبرهن على ان الحسّ التاريخي خطر كمين في الحياة الحضارية وليس ميزة وفضيلة فيها . انه مرض نقاسيه ، وليس للتاريخ من معنى سوى ان يكون خادما للحياة والعمل ، فاذا اغتصب الخادم السلطة ، اذا جعل من نفسه سيداً لنا ، فإنه يعيق طاقات الحياة . وبافراط التاريخ أصبحت حياتنا كسيحة منحطة لأنه يعيق الدافع القويّ الى أعمال جديدة ويشل العاملين ، ذلك أن أكثرنا لا يستطيع

---

١٠ — انظر في هذه المشكلة جويدو كالوجيرو : « في ما يسمى التماثل بين التاريخ والفلسفة » في « الفلسفة والتاريخ ، مقالات قدمت لارنست كاسيرر » ص ٣٥—٥٢

* [ان هذا الهجوم لا يمثل موقف نيتشه الى النهاية ، وانما يمثل فترة تأثر فيها بشوبنهور ، ولم يكن نيتشه ثائراً على التاريخ نفسه بل كان ثائراً على النزعة التاريخية الحديثة وعلى مغالاتها].
(المترجم)

ان يعمل إلا اذا نسي . هذا وان الحس ّ التاريخي الجامح اذا اندفع الى نهايته المنطقية اقتلع جذور المستقبل[١١] . ولكن هذا الحكم يعتمد على فصل مصطنع أقامه نيتشه بين حياة العمل وحياة الفكر . ولما قام بهذا الهجوم كان ما يزال تلميذاً مريداً لشوبنهور ، وكان يحسب الحياة معرض ّ إرادة عمياء . وكان يرى أن العمى شرط لضمان الحياة الحية النشطة ، أما الفكر والوعي فانهما يضادان النشاط والحيوية ، فاذا رفضنا هذا الفرض الاول انهارت نتائج نيتشه ، ومن المحقق ان وعينا بالماضي يجب ان لا يُضعف قوانا الفعالة أو يرميها بالكساح ؛ واذا استعملناه على الوجه الصحيح منَحَنا حرية ّ في ريادة الحاضر وقوّى مسئوليتنا نحو المستقبل . ان الانسان لا يستطيع ان يشكل صورة المستقبل دون ان يكون واعياً بظروفه الحاضرة وبحدود ماضيه . ومصداق هذا الأمر قول ليبنتز : « يتراجع المرء كي يثب عاليا » ، ولقد صاغ هرقليطس هذه الحكمة للعالم المادي ّ حين قال : « الصعود والنزول كلاهما شيء واحد »[١٢] . وانا لنستطيع أن نطبق هذه الحكمة من بعض الوجوه على العالم التاريخي ، فان وعينا التاريخي « وحدة متضادات » اذ يربط بين قطبين زمنيين متقابلين ويمنحنا بذلك شعورنا باستمرار الحضارة الانسانية .

رد على رأي نيتشه

وهذه الوحدة وذلك الاستمرار يتضحان على وجه الخصوص في ميدان حضارتنا الفكرية ، أي في تاريخ الرياضيات أو العلم او الفلسفة . ولا يستطيع احد ان يحاول ابداً كتابة تاريخ للرياضيات أو الفلسفة دون ان يكون لديه بصر نافذ واضح في المشكلات المتصلة بالتفريع والتقسيم في

اعادة النظر أمر واجب لاستمرار التاريخ والحضارة

١١ـ نيتشه : « الآثار الايجابية والسلبية لدراسة التاريخ في الثقافة » متضمن في « افكار في غير اوانها » (١٨٧٤) القسم الثالث ، والترجمة الانجليزية ، ترجمة واعداد اوسكار ليفي ، المجلد : ٢

١٢ ـ القطعة : ٦٠ في Diels من « قطع للفلاسفة الذين عاشوا قبل سقراط » ١ : ١٦٤

هذين العلمين . ولقد تكون حقائق الماضي الفلسفي ومبادىء المفكرين العظام ونظمهم بغير معنى اذا ظلت دون تفسير ، وهذه العملية من التفسير لا تتوقف ابداً توقفاً كاملاً . فكلما بلغنا مركزاً جديداً وطريقاً جديداً من النظر في افكارنا أصبح لزاماً علينا ان نراجع احكامنا . ولعلنا لا نجد مثالاً على ذلك أبين وأكثر فائدة في هذا المقام من التغير الذي اصاب صورة سقراط . لدينا من سقراط صورتان : احداهما من صنع اكزنفون والأخرى من صنع أفلاطون ، ولدينا سقراط الرواقي والشاك والمتصوف والعقلاني والرومنطيقي . وكل هذه الملامح غير متشابهة الا انها ليست مجانبة للصدق ، فكل واحد منها يقدم لنا مظهراً جديداً ، أي وجهاً مميزاً ، من وجوه سقراط التاريخي وسحنته الفكرية وسماه الأخلاقية . أما افلاطون فرأى فيه الديالكتي العظيم والمعلم الأخلاقي الكبير ، وأما مونتين فرأى فيه الفيلسوف المتسامح البارىء من التزمت الذي يعترف بجهله ؛ وأكد فردريك شليجل والمفكرون الرومنطيقيون جانب السخرية السقراطية . كذلك نستطيع ان نتتبع نفس هذا التطور في حال افلاطون ، اذ لدينا افلاطون المتصوف ، أي افلاطون المدرسة الافلاطونية الحديثة ، ولدينا افلاطون المسيحي كما تصوّره اوغسطين ومارسيليو فيكينو ، وافلاطون العقلاني كما تمثله موسى مندلزون ، وقبل بضع حقب طالعنا افلاطون الكانتي . وقد نبتسم لكل هذه التفسيرات المختلفة ولكن فيها جانباً موجباً بالاضافة الى الجانب السالب . وكل منها قد اسهم في فهم مؤلفات افلاطون وتقويمها تقويماً منظما ، وأكد كل منها مظهراً معينا موجوداً في تلك المؤلفات ، ولكن لم يكن اظهاره ممكناً الا بعملية فكرية معقدة . وقد بيّن كانت هذه الحقيقة حين تحدث عن افلاطون في كتابه « بحث تحليلي في الفكر الخالص » فقال : « ليس من المستغرب ان نجد ،

اذا نحن قارنا الأفكار التي عبر عنهـا المؤلف في موضوعه ، بأننا قـد فهمناه خيراً مما فهم نفسه ، وبما انه لم يعين فكرته تعيينا كافيا فربما تكلم او فكر احيانا على نحو مضاد لمقصده »[١٣] . ويدلنا تاريخ الفلسفة بوضوح على ان التجديد الكامل للفكرة نادراً ما يكون من عمل صاحبهـا الذي جاء بها اولاً ، لأن الفكرة الفلسفية مشكلةٌ لا حلٌ لمشكلة ـ ولا يمكن ان يفهم المغزى الكامل لتلك المشكلة ما دامت مكنونة في حالها الاولى . ولا بد من ان تستعلن وتتخلى عن اكتنانها لكي تفهم في معناها الصحيح، وهذا الانتقال من الاكتنان الى الاستعلان إنما يتمّ في المستقبل .

التـاريـخ السيـاسي يحتاج إعادة النظر كغيره من انواع التـاريـخ

وقد يقول معترض ان هذه العملية المستمرة من التفسير واعادة التفسير انما هي ضرورية حقاً في تاريخ الافكار ، الا ان هـذه الضرورة تبطل حين نصل التاريخ « الحقيقي » ، تاريخ الانسان والاعمال الانسانية ، ففي هـذا المجال نمارس حقائق صلبة واضحة ملموسة وليس علينا أكثر من ان نربطها بعضها ببعض لكي نعرفها . ولكنني لا أرى ذلك بل أرى ان التاريخ السياسي نفسه لا يشذ عن القاعدة المنهجية العامـة ، بل إن هذا التاريخ نفسه يحتاج تفسيراً واعادة تفسير . ومـا يصدق على تفسير شخصية مفكر عظيم وعلى مؤلفاته الفلسفية يصدق ايضاً على الاحكام المتصلة بشخصية سياسية عظيمة . لقد كتب فردريك جوندولف كتاباً كاملا، لا عن قيصر نفسه ، بل عن تاريخ شهرة قيصر وعن التفسيرات المختلفة لشخصيته ورسالته السياسية من أقـدم العصور حتى عصرنا[١٤] . حتى في حياتنا الاجتماعية والسياسية لا تثبت بعض النزعات والميول قوتها الكاملة الا في

١٣ ـ كانت : « بحث تحليلي في الفكر الخالص » (الطبعة الثانية)ص: ٣٧٠، وترجمة نورمان كمب سمث (لندن، مكميلان ١٩٢٩) ص : ٣١٠ .

١٤ ـ فردريك جوندولف : « قيصر ، تاريخ شهرته » (برلين ١٩٢٤) .

مرحلة متأخرة نسبياً . فيصبح مثال سياسي أو منهـاج اجتماعي مستعلناً صريحاً بعد ان كان يحسب مكنوناً متضمّناً ، خـلال مرحلة متأخرة من التطور . كتب س . إ . موريسون في تاريخه للولايات المتحدة يقول :

« ان كثيراً من الافكار عن الامريكي الاصلي قد تلقى أصلها في الوطن الام ، لقد ظلت هذه الافكار في انجلترة تعيش خلال قرون بالرغم من الالتواء بها أو مقاومتها على يد ملوك آل تيودور وارستقراطية حزب الاحرار (Whigs) . اما في امريكا فوجدت فرصة للتطور الحرّ ، وهكذا نجد أهواء انجليزية قديمة قوية مستقرّة في وثائق الحقوق الامريكية ، ونظماً دَرَسَتْ في انجلترا قد بقيت مع تغيير طفيف في الولايات الامريكية حتى منتصف القرن التاسع عشر . لقد كان من نصيب الولايات المتحدة ــ على نحو لاشعوري ــ ان تصرح بما ظلّ مستكناً في الدساتير البريطانية زمناً طويلاً ، وتبرهن على قيمة المبادىء التي نسيت في انجلترا في عهد جورج الثالث »[١٥].

اختلاف النظر باختلاف المجالات المدركة

ليست الحقائق المجردة هي التي تهمنا في التاريخ السياسي ذلك لأننا نرغب في أن نفهم اصحاب الاعمال لا الأعمال وحدها . ويعتمد حكمنا على اتجاه الاحداث السياسية على فكرتنا عن النـاس الذين انغمسوا فيها ، فاذا رأينا أولئك الأفراد في ضوء جديد لزمنا ان نغير افكارنا عن تلك الاحداث . ولكن النظر التاريخي الصحيح لا يتأتي لنا دون استمرار في اعادة النظر . فمثلاً : يختلف كتاب فريرو : « عظمة روما وانحطاطها » في كثير من النقاط الهامة عن وصف مومسن للفترة نفسها ، ويعزى هذا الاختلاف ــ لحد كبير ــ الى ان كلا المؤلفين قـد كوّن عن شيشرون

---

١٥ ــ س . إ . موريسون « تاريخ اكسفورد للولايات المتحـدة » (اكسفورد ، مطبعـة كلارندن ١٩٢٧) ١ : ٣٩ والتي تليها .

فكرة مختلفة عن فكرة الآخر . وإذا شاء المرء أن يكون حكماً عادلاً حول شيشرون لم يكفه فحسب أن يعرف كلّ الأحداث التي جرت أيام أن كان قنصلاً ، والدور الذي لعبه في فضح مؤامرة كاتلاين ، أو الدور الذي قام به في الحروب الأهلية والفتن بين بومبي وقيصر . كل هذه الامور تظل محطّ شكٍّ وغموض ما دمت لا أعرف الرجل ، أي ما دمت لا أفهم شخصيته وخلقه . ومن أجل هذه الغاية أحتاج تفسيراً رمزياً ؛ عليّ أن أدرس رسائله لابنته تلليا وأصدقائه الأدنين لا أن أكتفي بقراءة خطبه وكتاباته الفلسفية ؛ عليَّ أن أحس بسحر أسلوبه الشخصي ونقائصه ؛ وعندما آخذ هذه الشواهد والقرائن جميعاً ، عندئذ فحسب ، أستطيع أن أتوصل الى صورة صحيحة لشيشرون ولدوره في الحياة السياسية بروما . وعلى المؤرخ أن يؤدي دائماً هذه المهمة الصعبة الا اذا بقي سارداً للأحداث والا اذا رضي لنفسه أن يسوق الحوادث حسب ترتيبها الزمني ؛ على المؤرخ أن يستنبط الوحدة وراء الأقوال العديدة – المتناقضة غالباً – التي تنسب الى شخصية تاريخية .

مثل على إعادة التفسير مقتبس من فريرو

وأحب من أجل توضيح هذه النقطة أن اقتبس مثلاً آخر متميزاً من كتاب فريرو ، وليكن هذا المثل متصلاً بمعركة اكتيوم وهي من أهم الأحداث في التاريخ الروماني لانها الحادثة التي قررت مصير روما وقرّرت – تلوّ ذلك – مصير العالم . تذهب الرواية الشائعة الى ان أنطونيو خسر المعركة لأن كليوبطرة التي فزعت ويئست حوّلتْ وجه مركبها وهربت . فقرر انطونيو ان يلحق بها تاركاً عسكره وأصدقاءه من اجلها . فان كانت هذه الرواية التقليدية صحيحة فان علينا ان نؤّمنّ على قولة بسكال المشهورة ، أي علينا ان نقرّ بأنه لو كان أنف

كليوبطرة أقصر قليلاً اذن لتغير وجه الارض كله[١٦] . غير ان فريرو يقرأ النصّ التاريخي على نحو مختلف ، فيصرّح ان قصـــة الحب بين انطونيو وكليوبطرة خرافة ، وينبئنا ان انطونيو لم يتزوج كليوبطرة لانه كان مولهاً بحبها . بل انـــه كان – على العكس من ذلك – يدأب في سبيل خطة سياسية عظيمة :

« كان انطونيو يريد مصر لا شخص الملكة الجميـــلة ، فأراد من ذلك الزواج ان ينشيء محميّة رومانية في وادي النيل ، وان يتمكن من استغلال كنوز مملكة البطالمة للانفاق على الحملة الفارسية *. فتزوجه في الاسرة المالكة كان يمكّنه من ان يضمن لنفسه كل فوائد التملك المثمر دون ان يتورط في الاخطاء الناشئة عن ضمّ مصر . فصمم على تنفيذ هذه الحيلة التي ربما خطرت لقيصر ... ان قصة الحبّ بين انطونيو وكليوبطرة لتخفي ، على الاقل في اولها ، معاهدةً سياسية ؛ بهذا الزواج ارادت كليوبطرة ان تثبت سلطانها المتأرجح ، واراد انطونيو ان يضع وادي النيل تحت حماية الرومان ... ان التاريخ الواقعي لكل من انطونيو وكليوبطرة من اشد قصص الكفاح المليء بالمأســـاة لانه كفاح مزق الامبراطورية الرومانية طوال اربعة قرون حتى خرّبها في النهاية ، وذلك هو الكفاح بين الشرق والغرب ... وفي ضوء هذه الاعتبارات يتضح سلوك انطونيو . فالزواج في انطاكية وهو الذي اراد به ان يضع

---

١٦ – بسكال : « افكار » نشر لوساندر ص : ١٩٦

*[هي حملته على مملكة بارثيا ، وكان البارثيون قد هاجموا آسيا الصغرى وسوريا فقام انطونيو يغزو مملكتهم سنة ٣٦ ق. م. ولم يحرز نصراً واضطر الى التراجع ، ثم اعاد الكرة سنة ٣٣ .

ومما يجدر تقريره ان انطونيو بعد الحملة الاولى وقع تحت تأثير كليوبطرة أو فكر في استغلال موارد مصر كما يقول فريرو] (المترجم)

مصر تحت الحماية الرومانية هو العمـــل السياسي الحاسم الذي أوحى بنقل عاصمة دولته نحو الشرق .. »[١٧].

فاذا تقبلنا هذا التفسير لشخصيتي انطونيو وكليوبطرة ظهرت لنـــا الاحداث الفردية ، بل معركة اكتيوم نفسها ، في ضوء جديد مختلف . ويصرح فريرو ان هرب انطونيو من المعركة لم يكن منبعثاً عن الخوف ، بأية حال ، ولا كان عملاً من اعمال الحبّ العاطفي الاعمى ، بل كان عملاً سياسياً اطال فيه التفكير بعناية قبل ان يقدم عليه :

« جهدت كليوبطرة وهي امرأة طمّاحة قوية الارادة واثقـــة من نفسها ، جهدت بما فيها من عنادٍ وثقة وحدّةٍ لكي تقنـــع عضو الحكومة الثـــلاثية * بالهجوم على مصر من جهـــة البحر . ويبدو ان انطونيو فكر عند بداية تموز (يوليـــه) في التخلي عن الحرب وفي العودة الى مصر ، وكان من المستحيل عليه ان يصرح عن نيته بترك ايطاليـــا لأوكتافيان ، وبهجره لقضية الجمهورية ، وبخيانته الشيوخ الرومانيين الذين غادروا ايطاليا من اجله . وتفتق ذكاء كليوبطرة عن خطة أخرى : لا بد من خوض معركة بحرية لتغطية التراجـــع ، فيرسل قسم من الجيش على ظهر الاسطول ، وترسل فرق اخرى لحماية أهم المراكز في اليونان ، ويجب ان يبحر الاسطول وهو منظم كانه يخوض معركة ، وعليـــه ان يهجم إذا

---

١٧ ـ جوليلمو فريرو : « التاريخ والأسطورة حول أنطونيو وكليوبطرة » في « شخصيـــات التاريخ الروماني وأحداثه من قيصر إلى نيرون »(نيويورك،أبناء ج . ب. بتنام ١٩٠٩) ص : ٣٩ ـ ٦٨ .

* [هي ما يسمى في التاريخ الروماني Triumvirate وكان اعضاؤها هم لبيدس وانطونيو واوكتافيان ، وهي الحكومة الثلاثية الثانية]. (المترجم)

تقدم الاعداء، وبعدئذ يمكن الابحار الى مصر » [١٨] .

لست اقدم ها هنا رأياً حول صحة هذا التفسير او عدمه . إنما الذي أود ان اوضحه بهذا المثل هو الطريقة العامة في التفسير التاريخي للاحداث السياسية . في الطبيعيات تفسر الحقائق حين تنجح في ترتيبها في نظام متسلسل ثلاثي : نظام المسافة ونظام الزمن ونظام العلة والمعلول . عندئذ تتعين تماماً، وهذا هو التعين الذي نعنيه حين نتحدث عن صدق الحقائق الطبيعية او عن واقعيتها . غير ان العناصر الموضوعية في الحقائق التاريخية وتنتمي الى نظام مختلف اعلى من هذا . ها هنا أيضاً علينا ان نعين مكان الاحداث وزمانها ولكنا حين نبلغ البحث عن عللها فثمة نواجه مشكلة جديدة . فان عرفنا الحقائق حسب ترتيبها التاريخي كان لا بد لنا من خطة تاريخية عامة او هيكل عام للتاريخ لكنا لا نحتاج ان تكون لدينا حياة التاريخ الواقعية . ان فهم الحياة الانسانية هو الموضوع العام والغاية القصوى للمعرفة التاريخية، ففي التاريخ تعتبر كل أعمال الانسان وكل منجزاته رواسب لحياته، ونحن نريد ان نعيدها الى الحال الاصلية، نريد ان نفهم الحياة التي منها تحصلت تلك الرواسب وان نحس بها .

التاريخ اعادة عكسية للواقع

ومن هذا الوجه لا يكون الفكر التاريخي إعادة ايجاد للعملية التاريخية الواقعية بل هو عكس لها . فنحن نجد في وثائقنا وآثارنا التاريخية حياة ماضية قد اتخذت لها صورة معينة . ولا يستطيع الانسان ان يحيا حياته دون جهود مستمرة للتعبير عنها . وطرق هذا التعبير متنوعة لا تحصى عدداً، ولكنها جميعاً شواهد على نزعة واحدة اساسية < هي الرغبة في الخلود > . لقد

الرغبة في الخلود اساس التاريخ والحضارة

١٨ ـ فريرو : « عظمة روما وانحطاطها » (ميلان ١٩٠٧) ٣ : ٥٠٢ ـ ٥٣٩ والترجمة الانجليزية بقلم هـ.ج. تشيتور « عظمة روما وانحطاطها » (نيويورك، ابناء ج.ب. بتنام ١٩٠٨) ٤ : ٩٥ وما بعدها .

عرف افلاطون الحب في نظريته عنه بانه رغبة في الخلود . في الحب يحاول المرء ان يحطم قيود وجوده الفردي الفاني ، وقد يشبع هذه الغريزة الاساسية باحد طريقين :

« أما اولئك الذين امتلأوا بالميل الجسدي فانهم يطلبون النساء وينجبون الأطفال – ذلك هو طابع حبهم ؛ يأملون في ان تحفظ لهم ذريتهم ذكراهم وتمنحهم البركة والخلود ... وأما الذين استقوت نفوسهم فانهم يحملون ما يصلح للنفس ان تحمله وتحويه »[١٩] .

الثورة على الموت

ومن ثم يمكن أن يقال إن الحضارة نتاج هذا الحب الافلاطوني ووليده . حتى إننا لنجد هذه الثورة الجامحة على حقيقة الموت في أشد مراحل المدنية الانسانية بدائية ، وفي الفكر الاسطوري [٢٠] . وتتخذ هذه الثورة شكلاً جديداً في الطبقات الحضارية العليا أعني في الدين والفن والتاريخ والفلسفة ، إذ يشرع الانسان يستكشف في نفسه قوة جديدة يتحدى بها قوة الزمن ، فينطلق من تيار التغير محاولاً ان يخلّد الحياة الانسانية ويجعلها أبدية . للخلود بنيت الاهرام فيما يبدو ؛ ويتحدث الفنانون عن اعمالهم ويتصورونها أعمالاً خالدة لا يدركها الفناء ويؤمنون انهم رفعوا بها نصباً لا يحطمه مرّ السنين العديدة وكرّ العصور المديدة . ولا يصحّ معتقدهم هذا إلا بشرط : حتى تتشبث أعمال الأنسان بالبقاء لا بد من ان تظل تتجدد ابداً وتستعاد ، وهذا فرق ما بينها وبين الأشياء المادية ، فالشيء المادي يبقى في حاله الراهنة من الوجود بوساطة قصوره الذاتي المادي ، ويحتفظ بطبيعته نفسها ما دامت لا تغيرها أو لا

طلب الخلود في مختلف الأنماط الحضارية

١٩ – افلاطون : « المأدبة » : ٢٠٨–٢٠٩ ، وترجمة جويت ١ : ٥٧٩ والتي تليها .
٢٠ – انظر ما تقدم في الفصل السابع .

تحطمها قوى خارجية ، أما الاعمال الانسانية فانها مُعوِرَةٌ من زاوية مختلفة ـ إنها عرضة للتغير والبلى بالمعنى العقلي فضلاً عن المعنى المادي . وهب ان وجودها استمر فانها معرضة لفقد معناها ، ذلك ان حقيقتها رمزية لا مادية ، ومثل هذه الحقيقة لا تكف عن الحاجة الى تفسير متجدد . وهاهنا تبدأ مهمة التاريخ الكبرى لان فكر المؤرخ ذو علاقة بموادّه مختلفة عن علاقة الفيزيائي او الطبيعي بمواده . فالاشياء تحتفظ بوجودها مستقلاً عن عمل العالم الطبيعي ، أما الاشياء التاريخية فانها لا تحرز وجودها الصحيح الا انْ ظلت تُتَذَكّر ـ ويجب أن يظل عمل التذكّر هذا مستمراً غير منقطع .

قوة التذكر التاريخي هامة في التخليد

وعلى المؤرخ ان يحفظ موادّهُ ، ان يهيىءَ لها السلامةَ ، لا بأن يلاحظها ويرقبها فحسب ، كما يفعل عالم الطبيعة ، لان أمل المؤرخ في ان يحتفظ لها بوجودها الطبيعي قد يفسد عليه في اي لحظة ، فالنار التي شبت في مكتبة الاسكندرية التهمت ما لا يحصى من الوثائق القيمة وبذلك ضاعت الى الابد ؛ ولكن المآثر الباقية نفسها قد تذوي تدريجاً ان لم يُبقها فنُ المؤرخ حيّةً باستمرار . ومن اجل ان نملك عالم الحضارة علينا ان نعيد الاستيلاء عليه دائماً بقوة التذكر التاريخي ، وهذا تركيب فكريّ اي عمل بنائي . وفي هذا البناء المتجدد يتجه العقل الانساني في اتجاه مضاد للعملية الاصلية < عملية الانشاء الاول والايجاد > ، فكل اعمال الحضارة تستمد اصلها من التوطيد والتثبيت ؛ ولم يكن الانسان ليستطيع ان يوصل افكاره ومشاعره وبالتالي لم يكن ليستطيع العيش في عالم اجتماعي لو لم تكن لديه قدرة على اخراج افكاره الى حيز موضوعي اي منحها شكلاً موطداً ثابتاً . ووراء هذه الاشكال القائمة الثابتة ، وراء هذه الاعمال المحنطة من الحضارة الانسانية ، يستكشف التاريخ الدوافع الدينامية الاصلية .

وانما لهبةٌ لدى المؤرخين العظاء انهم يردون كلَّ الحقائق الى دوافعها ، كلّ الثمرات الى عمليات ، كل الاشياء او النظم الثابتة الى الطاقات الخالقة فيها . فيقدم لنا المؤرخون السياسيون حياة مليئة بالشهوات والعواطف، والصراع العنيف بين الاحزاب السياسية ، والتطاحن والحروب بين مختلف الشعوب .

اتجاه مومسن في فهم وظيفة التاريخ

وليس كل هذا بضروري ليمنح المؤَّلفَ التاريخي طابعه ووزنه الدينامي . عندما كتب مومسن « التاريخ الروماني » تحدث حديث مؤرخ سياسي كبير ، بنغمة جديدة حديثة ، فقال في احدى رسائله : « اردت ان أنزل الاقدمين من المرتبة الخلابة التي يقفون عليها الى عالم الواقع وهذا هو الذي جعل « القنصل » يصبح « عمدة » ، ربما أكون قد جاوزت الحدّ في ذلك غير أن غرضي كان سليماً رصيناً » [٢١] .

ويبدو أن مومسن فكر في كتبه المتأخرة وكتبها باسلوب مختلف تماماً ، ومع ذلك فانها لم تفقد صبغتها الدرامية . وقد يبدو من التناقض ان ننسب هذه الصبغة الى مؤلفات تعالج اشد الموضوعات جفافاً كتاريخ العملة مثلاً او القانون الروماني العام . غير ان الروح فيها جميعاً واحدة ، فان كتاب مومسن « قانون الدولة الرومانية » ليس محض جمع وتنسيق للقوانين الدستورية وانما تمتلىء تلك القوانين بالحياة ونحس وراءها بالقوى الكبيرة التي كانت لازمة لبناء تلك القوانين ، نحس بالقوى الفكرية والاخلاقية العظيمة التي كانت تستطيع ـ هي لا غيرها ـ انتاج ذلك الجهاز من القانون الروماني ، أي الهبة التي كانت لدى الروح الرومانية في التنظيم

٢١ ـ مومسن في رسالة الى هنزن ، مقتبسة عن ج.ب. جوش في كتابه « التاريخ والمؤرخون في القرن التاسع عشر » (لندن، لونجانز وجرين وشركاهم ١٩١٣ ، طبعة جديدة ١٩٣٥) ص : ٤٥٧

والترتيب والامر . وفي هذا نفسه اراد مومسن ان يرينا العـالم الروماني في مرآة القانون الرومـاني ، فقـد قال : « ما دام التشريع يغفل الدولة والشعب ، وما دام التاريخ والفيلولوجيا يغفلان القانون فكلا الفريقين يدق على باب العالم الروماني فلا يؤذن له » .

هـل يقوم منطق التاريخ على الجزئيات

اذا فهمنا مهمة التاريخ على هذا النحو فان كثيراً من المشكلات التي كان الباحثون يناقشونها بشغف في الحقب الماضية ووجدوا لها أجوبة مختلفة متباعدة يمكن ان تحل دون صعوبة . وكثيراً ما حاول الفلاسفة المحدثون ان يبنوا منطقاً خاصاً للتاريخ فحدثونا ان العلم الطبيعي قائم على منطق الكليات والتاريخ قائم على منطق الافراد . وصرح فندلباند ان أحكام العلم الطبيعي قانونية وان أحكام التاريخ رمزية [٢٢] . اما الاول فيقـدم لنا قوانين عامة ، واما الثاني فيصف حقائق خاصة . وقد أصبح هذا التمييز أساساً لنظرية ريكرت كلها في المعرفة التاريخية فقال : « الواقع التجريبي يصبح طبيعة اذا نحن اعتبرناه من حيث العموم الكلي ، ويصبح تاريخاً اذا اعتبرناه من حيث الخصوص الجزئي »[٢٣].

خطر الفصل بـين الكلي والجزئي

ولكن ليس من الممكن ان نفصل اللحظتين : الكلية والجزئية ، بهذه الطريقة التجريدية المصطنعة ، لان الحكم دائماً يمثل وحدة مركبة من هاتين اللحظتين ، ويحتـوي عنصراً من الكلية العمومية وعنصراً من الجزئيـة الخصوصية ، ولا يتعارض هذان العنصران فيما بينهما وانما الواحـد منهما مشمول في الثاني وكلاهما يتداخلان ، ثم ان « الكلية » ليست مصطلحاً

٢٢ ـ فندلباند: « التاريخ والعلم » بحث نشر في Prãludien (الطبعة الخامسة، توبنجن ١٩١٥) المجلد الثاني .

٢٣ ـ ريكرت : «عملية تكوين الافكار العلمية وحدودها » (توبنجن ١٩٠٢) ص: ٢٥٥

يعين مجالاً خاصاً من مجالات الفكر وانما هي تعبير عن طبيعة الفكر ووظيفته نفسها ، لان الفكر دائماً كليّ . ثم ان وصف الحقائق الجزئية ـ من ناحية أخرى ـ أي وصف « المكانية » و « الآنية » ليس امتيازاً للتاريخ بأي حال . كثيراً ما ادى الظن بتفرد الاحداث التاريخية الى ان تفردها هو الصبغة المميزة للتاريخ من العلم ، ولكن هذا المعيار لا يكفي ، فالجيولوجي الذي يقدم لنا وصفاً لمختلف حالات الارض في فترات جيولوجية مختلفة يقدم لنا احداثاً محسوسة متفردة . وهذه الاحداث لا يمكن ان تتكرر ، اي لن تعاد على النحو نفسه مرة اخرى . ومن هذه الناحية يفترق وصف الجيولوجي عن وصف مؤرخ مثل جريجوروفيوس ـ مثلاً ـ يحدثنا بقصة روما في القرون الوسطى . الا ان المؤرخ لا يقدم لنا محض سلسلة من الاحداث حسب ترتيبها الزمني . اذ ليست تلك الاحداث في نظره الا قشرة يبحث وراءها عن الحياة الانسانية والحضارية ـ حياة الاعمال والرغائب والاسئلة والاجوبة والتعقدات والحلول . ولا يستطيع المؤرخ ان يخترع لهذا كله لغة جديدة ومنطقاً جديداً ، ولا يستطيع ان يفكر او ان يتكلم دون ان يستعمل اصطلاحات عامة . الا انه يدرج في افكاره وكلماته مشاعره الداخلية ، وبذلك يمنحها صوتاً جديداً ولوناً جديداً ـ هو لون حياة شخصية .

ورطة التاريخ ـ كيف ننفذ من الذاتية الى وضع موضوعي

وتبدأ الورطة المنطقية الأساسية في الفكر التاريخي عند هذه النقطة على وجه التدقيق . لا ريب في ان ما يميز المؤرخ العظيم هو عمق تجربته الشخصية وكثافتها وغناها وتنوعها ، والا ظل عمله بلا حياة او لون ؛ ولكن كيف نرجو ان نبلغ الوضع الموضوعي الأقصى في المعرفة التاريخية ؟ كيف نجد صدق الأشياء والاحداث ؟ أليس قولنا « صدقاً شخصياً »

يحمل التناقض ؟ لقد عبر رانكه مرة عن رغبته في ان يبيد ذاته ليكون مرآة صافية للأشياء ، ليرى الاحداث كما حدثت في الواقع . لكن من الواضح ان هذا القول المتناقض انما قصد ان يكون مشكلة لا حلاً . فان المؤرخ اذا وفق في طمس حياته الذاتية لم يستطع ان يحقق موضوعية عليا ؛ واذن لحرم نفسه من أداة الفكر التاريخي كله . لأني حين أطفىء نور تجربتي الشخصية لا استطيع ان أرى تجربة الآخرين ولا ان أحكم عليها . واذا لم يكن لدى المرء تجربة ذاتية غنية في ميدان الفن لم يستطع ان يكتب تاريخاً للفن ، ولا يستطيع ان يقدم لنا تاريخاً للفلسفة الا امرؤ ذو فكر منظم ؛ واذن فان التعارض الظاهري بين موضوعية الصدق التاريخي وذاتية المؤرخ يجب ان يحلّ بطريقة مختلفة .

مؤلفات رانكه مثل على الموضوعية

ولعلّ خير حل موجود في مؤلفات رانكه لا في قوله ، اذ نجد لديه تفسيراً صحيحاً لما تعنيه الموضوعية التاريخية ولما لا تعنيه في الواقع . ولما ان نشر رانكه كتاباته الاولى لم يكن مثله الاعلى في الصدق التاريخي مفهوماً بعامّة لدى معاصريه . فتعرضت مؤلفاته لهجمات عنيفة ، حتى لقد عنّفه مؤرخ مشهور وهو هينريش فون ليو « لتحاشيه الهياب للآراء الشخصية»[٢٤]، وباحتقار وصف كتابات رانكه بانها رسم على الخزف وانها تمتع السيدات « والهواة » . اما اليوم فانّ مثل هذا الحكم يبدو سخيفاً مضحكاً فضلا عن انه جائر ظالم . ومع ذلك ردّده نقادٌ جاءوا من بعد وبخاصة مؤرخو المدرسة البروسية مثل هينريش فون ترايتشكه الذي تذمر من موضوعية رانكه الميتة « تلك الموضوعية التي لا تدل الى اي جانب يميل قلب الكاتب » . واحياناً شبه خصوم رانكه موقفه واسلوبه ، في نغمات ساخرة ، بموقف « الهولات » Sphinxes في القسم الثاني من « فاوست » :

هجمات عنيفة على طريقة رانكه

٢٤ ــ في نقد مؤلفات رانكه انظر ج . ب . جوش ، المصدر نفسه ، الفصلين : ٦ ، ٨

لدى الاهرام وقفنا نعاين مصرع الانسان
ونبصر بعد عهد السلم وبلَ الحرب والطوفان
فلم تطرِف لنا عينٌ ولم ترعش هناك يدان[٢٥]

عمق الطابع الذاتي في مؤلفات رانكه

ومثل هذا التهكم الجارح غاية في السطحية ، فلا احد يدرس كتابات رانكه الا ويدرك عمق حياته الشخصية وعمق مشاعره الدينية ، وهذه المشاعر تشمل كل مؤلفاته التاريخية . الا ان نزعته الدينية كانت من السعة بحيث تشمل ميدان الحياة الدينية كله ؛ وقبل ان يقدم على وصف « الاصلاح الديني » كان قد انتهى من كتابه « تاريخ البابوات » . وكان الطابع الخاص لاحساسه الديني هو الذي حال بينه وبين معالجة المسائل الدينية بروح المتهوس او بروح المتعلل المعتذر . كان يعتقد ان التاريخ صراعٌ دائمٌ بين الأفكار السياسية والدينية ، ولذلك درس كل الفرق والاحزاب وكل الممثلين في هذه الرواية التاريخية ليرى هذا الصراع في ضوء صحيح . وكان تعاطف رانكه وهو تعاطف المؤرخ الحق ، من نوع فذ . فهو لا يوحي بالصداقة او الموالاة وانما هو تعاطف يتسع للاصدقاء والاعداء . وقد يشبه هذا الشكل من التعاطف بما لدى الشعراء العظماء . فمثلاً لا يعطف يوربيدس على ميديا ، ولا يعطف شيكسبير على زوجة مكبث او على رتشارد الثالث . ومع ذلك فانهما يفهمان شخصياتهم ويدخلان في عواطفهم ودوافعهم . ان القولة المشهورة « من عرف كل شيء غفر كل شيء » لا تصدق على اعمال الفنانين العظام ولا على مؤلفات المؤرخين العظام ، لان تعاطفهم لا يشمل حكماً اخلاقياً اي لا يشمل استحساناً او استهجاناً لاعمال باعيانها . نعم ان للمؤرخ الحرية

تعاطف رانكه هو تعاطف المسرحي مع شخصياته المختلف

---

٢٥ ــ فاوست : القسم الثاني، وانظر ترجمة ج . م . بريست (نيويورك ،كنوبف ١٩٤١) .

المطلقة في أن يصدر حكماً ولكنه قبل ان يفعل ذلك يشبع رغبتــه في الفهم والتفسير .

تاريخ العالم حكم عـلى العالم، حكمة يصـدقهـا هيجـل ورانكـه

لقد صاغ شللر هذه العبارة : « تاريخ العالم حكمٌ على العالم » وهي قولة ردد صداها هيجل وجعلها مفتاحاً لفلسفة التاريخ لديه . قال هيجل :

« إن انصباء الاحوال والعقول الخاصة وأعمالها هي الديالكتيك الظواهريّ لمحدودية هذه العقول التي ينشأ منها العقل الكلي أعني عقل العالم ــ وهو عقل لا محدود ــ . هذا العقل يحسن استغلال حقه فيها ، وحقه أعلى الحقوق . وهو في التاريخ الكلي حكم على العالم . وتاريخ العالم حكم على العالم لأنه يحتوي في كليته المستقلة ذاتياً كلَّ الصور والهيئات الخاصة ــ مثل العائلة والمجتمع المدني والشعب ــ مردودةً الى حال الكمال أي الى أعضاء أدنى منـــه ولكنها أعضاء عضوية . ان من واجب الروح ان توجد كلّ هذه الهيئات والصور »[٢٦] .

حتى رانكه ، وهو ينكر آراء هيجل الأساسية ، يستطيع ان يوافقـه على هذا الرأي ، ولكنه كان يرى رسالة المؤرخ على نحو أقــلّ جرأة وجسارة ، كان يرى أن على المؤرخ في المحكمة الكبرى لتاريخ العالم ان يعد الحكم لا ان ينطق به ، وهذا بعيد عن موقف اللامبالاة الاخلاقية ، بل هو على العكس شعور بارفع مسؤولية اخلاقية ، كان رانكه يعتقد أن المؤرخ ليس نائبا عاما يمثل الاتهام ولا هو يضطلع بالدفاع عن المتهم فاذا تحدث بلسان القاضي كان قاضيا معلما . عليه ان يجمع كل الوثائق في

٢٦ ــ هيجل : « فلسفة القانون » ــ الباب : ٣٤٠ وما بعــده . والترجمة الانجليزية للجملتين الاخيرتين بقلم ج . ماكبرايد ستيرت في « علم الاخلاق عند هيجل ــ مختارات مترجمة من كتابه فلسفة القانون » (بوسطن ، جن وشركاه ١٨٩٣) ص : ٢٠٧

القضية ليقدمها الى المحكمة العليا أي الى تاريخ العالم ، فاذا أخفق في هذه المهمة ، اذا تملكه التحيز الحزبي او البغض فألغى وثيقة واحدة أو زوّرها كان قد أهمل واجبه الأسمى .

وهذه النظرة الاخلاقية الى الواجب ، الى رفعة المؤرخ ومسؤوليته ، من حسنات رانكه الكبرى ، وهي التي منحت كتابه أفقاً عظيما طلقاً رحيباً ؛ ذلك ان تعاطفه الكليّ كان يستطيع ان يطوي كل العصور وكل الاقوام تحت جناحه (٢٧) ، وكان في مقدوره ان يكتب تاريخ البابوات وتاريخ الاصلاح الديني وتاريخ فرنسا وتاريخ انجلترا ويؤلف في العثمانيين وفي الملكية الاسبانية بروح متساوية من الانصاف ودون تحيز قوميّ . ولديه تمثل الشعوب اللاتينية والتيوتونية والاغريق والرومان والعصور الوسطى والدول القومية الحديثة نظاماً عضويا واحداً متجانسا . وقد قيض له كلُّ تأليف جديد ان يوسع من أفقه التاريخي وان يمنحه مجلى حراً واسعا طلقا .

اخلال خصوم رانكه بواجب المؤرخ

وقد حاول كثير من خصوم رانكه الذين ليس لهم مثل ما له من روح طليقة حيادية ان يلجأوا الى القول بالضرورة ، فزعموا ان من المستحيل على احد ان يكتب مؤلفاً في التاريخ السياسي دون ان تكون لديه عواطف سياسية وتحيز قومي . حتى إن ترايتشكه ممثل المدرسة البروسية أبى ان يدرس المادة الموجودة في المحفوظات غير البروسية ، خشية أن تؤثر مثل هذه الدراسة في حكمه المنحاز الى السياسة البروسية (٢٨) . ومثل

---

٢٧ ـ اثناء الثناء والتقريظ لشخصية رانكه ومؤلفاته يذكر الفرد دوف « عمومية تعاطفه » ، أنظر : « مقالات مختارات » (١٨٩٨) ص ١١٢ وما بعدها .

٢٨ ـ انظر ادورد فويتر : « تاريخ علم التاريخ الحديث » (الطبعة الثالثة ، ميونيخ وبرلين ١٩٣٦) ص : ٥٤٣ .

هذه النزعة قد تفهم وتغتفر في صحفي حزبي او داعية سياسي ، أما في المؤرخ فانها تمثل انحطام المعرفة التاريخية وافلاسها . ويمكن ان نقارن هذه النزعة بما كان لدى خصوم جاليليو من ضيق عقلي حين أبوا ان ينظروا في المجهر ويقتنعوا بصدق اكتشافات جاليليو في الفلك ، لانهم لم يشاءوا ان يعكروا على انفسهم ايمانهم الكمين بالعلم الارسطوطاليسي . ويمكن ان نضع في وجه هذه الفكرة عن التاريخ كلمات يعقوب بركهارت حيث قال:

بركهارت يعبر عن هذا الواجب

« وراء المدح الاعمى لوطننا مفروض علينا ، نحن المواطنين ، واجب باهظ هو ان نعلّم انفسنا لكي نتفهم بني الانسان الذين يمثل لديهم الصدق والاقتراب من شئون الروح مَثل الخير الاسمى ؛ ومن تلك المعرفة نستمد واجبنا كمواطنين وان لم تكن فطرية فينا . من الحق والعدل أن تنهار كل الحدود في دنيا الفكر »[٢٩] .

يقول شللر في رسائله الجمالية هناك « فن عاطفة » ولكن ليس هناك ابداً « فنٌ عاطفيّ »[٣٠]. وهذه النظرة الى العواطف تنطبق ايضاً على التاريخ . فالمؤرخ الذي يجهل عالم العواطف ، أي عالم الطموح السياسي والتعصب الديني والصراع الاقتصادي والاجتماعي ، يعطينا تجريداً جافاً للاحداث التاريخية ، ولكنه ان كانت به ادنى نسبة الى الصدق والحق فانه لا يستطيع ان يمكث في هذا العالم . عليه أن يعطي لهذه المادة من العواطف صورة نظرية ، وهذه الصورة ، كالحال في صورة العمل الفني ، ليست نتاجاً للعاطفة ولا فرعاً منها . التاريخ تاريخ عواطف ولكن ان حاول التاريخ ان يصبح عاطفياً بطل ان يكون تاريخاً . على المؤرخ ان لا يعرض المحبة والغضب والنقمة التي يصفها لان تعاطفه فكري خيالي لا عاطفيّ . اما

صلة التاريخ بالعواطف

---

٢٩ ــ يعقوب بركهارت : المصدر نفسه ص : ١١ والترجمة الانجليزية : ٨٩

٣٠ ــ رسائل جمالية وفلسفية ، الرسالة : ٢٢

الاسلوب الشخصي الذي نحسه في كل سطر من سطور المؤرخ العظيم فانه ليس اسلوباً عاطفياً او خطابيـــاً . وقد يكون للاسلوب الخطابي حسنات عدة ، قد يحرك القارىء ويمتعه ، الا انه يخطىء الهدف لانه لا يستطيع ان يقودنا الى حدس والى حكم طليق منصف على الاشياء والاحداث .

الفرق بين موضوعية التاريخ وموضوعية العلم

واذا تذكرنا هذا الطابع للمعرفة التاريخية سهل علينا ان نميز الموضوعية التاريخية من الموضوعية التي ينتحيها العلم الطبيعي . لقد وصف ماكس بلانك وهو عالم طبيعي عظيم كلّ عمليــة الفكر العلمي بانها جهد مستمر لنزع كلّ العناصر « الانثروبولوجيــة » وإقصائها . اي علينا ان ننسى الانسان لندرس الطبيعة ولنستكشف القوانين الطبيعية ونصوغها[31] . وما يزال العنصر الانثروبوفورمي في تطوّر الفكر العلمـــي يضطر الى التراجع للمؤخرة تدريجاً الى ان يختفي في النهاية من المبنى الكامل المثالي للطبيعيات . اما التاريخ فيمضي في اتجاه مختلف ؛ انه لا يستطيع ان يعيش ويتنفس الا في العـــالم الانساني فهو كالفن واللغة انثروبوفورمي في اساسه ، فاذا طمست معالمه الانسانية حطمت فيه شخصيته وطبيعته الخاصتين به . الا ان الانثروبوفورمية في الفكر التاريخي ليست قصوراً او عقبة في طريق صدقه الموضوعي ، لأن التاريخ ليس معرفة الحقائق والاحداث الخارجية ، وانما هو صورة من المعرفة الذاتية . واذا اردتُ ان اعرف نفسي لم استطع ان احاول الابعاد عنها ، أي لأتجاوز مدى خيالي ـ ان صح القول ـ بل عليّ أن اختار السبيل المضادّ . ففي التاريخ يعود الانسان دوماً الى نفسه فيحاول ان يجمع كل تجربته الماضية ويعطيها شكلاً واقعياً ، الا ان الذات التاريخية ليست ذاتاً فردية ؛ هي انثروبوفورمية لكنها لا تتمركز حول

---

٣١ ـ انظر ماكس بلانك : « وحدة العالم المادي » (ليبزج ١٩٠٩) ومن اجل تفصيلات خرى انظر كاسيرر « الجوهر اوالوظيفة » ترجمة سوابي (١٩٢٣) ص : ٣٠٦ وما بعدها .

« الأنا » ، واذا اخترنا تعبيراً فيه صورة التناقض قلنا ان التاريخ يجهد وراء « انثروبوفورمية موضوعية » . وحين يعرّفنا التاريخ ان الوجود الانساني متعــدّد الاشكال < بوليفورمي > يحررنا من اهواء اللحظة المفردة الخاصة ونزواتها . فغاية المعرفة التاريخية اذن هي هذا الاثراء والتوسيع للذات ، للأنا العارفة المحسّة ، لا طمسها وازالتها .

درجات التطور في مــدلول الصــدق التاريخي

وقد تطور هذا المثل الأعلى للصدق التاريخي ببطء شديد ، ولم يستطع العقل الاغريقي نفسه ، على غناه وعمقه ، ان يبلغ به دور النضج . ولكن في تقــدم الوعي الحديث أصبح كشف هــذه الفكرة وصوغها من أهم الواجبات . وكانت المعرفة التاريخية في القرن السابع عشر ما يزال يحجب وجهها مثال آخر من الصدق ؛ يومئذ لم يكن التاريخ قــد عرف موضعه تحت الشمس ، وكانت الرياضيات والطبيعيات الرياضية ما تزالان تغمران وجهه . ولكن عند بداية القرن الثامن عشر يحدث توجيه جديد في الفكر الحديث . وكثيراً ما اعتبر ذلك القرن عصراً معادياً للتاريخ ؛ الا ان هذه فكرة ضيقة خاطئة ، ذلك أن مفكري القرن الثامن عشر هم رواد الفكر التاريخي ، فقد وضعوا أسئلة جديــدة واشتقوا مناهج جديدة في الاجابة على تلك الاسئلة . وكان البحث التاريخي من الوسائل الضرورية في المذهب التجريبي (Enlightment) [٣٢] . ومع ذلك ظل التصوّر الذرائعي للتاريخ يسود القرن الثامن عشر ولم تظهر فكرة نقدية جديدة قبــل بداية القرن التاسع عشر ، أي قبــل مجيء نيبور • ورانكه . ومن يومئذ تأثلت الفكرة

٣٢ ـ من اجل تفصيلات اخرى انظر كاسيرر : «فلسفة المعرفة» (توبنجن ١٩٣٢) الفصل : ٥ ٢٦٣ ـ ٣١٢ .

• [نيبور مؤرخ تأثر بالحركة الرومنطيقية واستطاع ان يفصل بين الاسطورة والتاريخ ، كتب تاريخ روما وكان يعتقد ان ذلك التاريخ انما يتمثل في النظم والدساتير الرومانية او في ذلك الصراع الطويل بين النبلاء والعامة ، ووجه اهتمامه الى فهم المشكلات الاجتماعية والسياسية وبخاصة الى توزيع الملكية في العقارات والارضين ، ويعد نيبور استاذاً لرانكه .] (المترجم)

الحديثة عن التاريخ ورسخت ، وبسطت أثرهـا على كل ميادين المعرفة والحضارة الانسانية .

ولم يكن من السهل تعيين الطابع الخاصّ للصدق التاريخي والمنهج التاريخي . وكان كثير من الفلاسفة يميلون الى انكار هذا الطابع بدلاً من أن يفسروه . وقالوا : ما دام المؤرخ يحمل نظرات ذاتية خاصة ، ما دام يقدح أو يمدح ، يستحسن أو يستهجن ، فانه لن يحقق مهمته الصحيحة ، وانما يشوه الحقيقة الموضوعية عمداً او عفواً . على المؤرخ ان يخمد رغبته في الاشياء والأحداث ليراها في شكلها الصحيح . وقد وجد هـذا الفرض المنهجي أوضح تعبير وأبعـده اثراً في مؤلفات تين التاريخية . فلقـد صرح تين ان على المؤرخ ان يعمل كما يعمل العالم الطبيعي ، أي عليـه ان يحرر نفسه من جميع الميول الشخصية والمقاييس الاخلاقية فضلاً عن كل صنوف الأهواء التقليدية . وقال تين في مقدمة كتابه : « فلسفة الفن » :

تين يربط بين عمل المؤرخ وعمل العالم

« ان المنهج الحديث الذي أتبعه والذي أخذ يتغلغل في كل العلوم الاخلاقية يتضمن اعتبار الاعمال الانسانية ... حقائق وثمرات لا بد من ان تعرض خصائصها ولا بد من ان تستكشف عللها . واذا اعتبر العلم من هذا الوجه لم يكن من شأنه ان يسوّغ أو يدين . وعلى العلوم الاخلاقية ان تذهب في نفس الطريـق التي يذهب فيها علم النبات ، وهو العلم الذي يسوّي في الدراسة بين النظر الى شجرة البرتقال ونبتة الغار وبين شجرة الصنوبر وشجرة الزان . فكل علم من العلوم الاخلاقية نوع من علم النبات التطبيقي الا انه لا يعالج النباتات وانما يعالج اعمال الناس . هـذه هي الحركة العامة التي بهـا أخذت تقترب العلوم الاخلاقية من العلوم الطبيعية ، وبفضل هذه الحركة ستحرز العلوم الاخلاقية ما أحرزته

العلوم الطبيعية من توثيق وتقدم »[٣٣] .

انون العلية
، التاريخ
كما يراه تين

واذا تقبلنا هذه النظرة بدا لنا ان مشكلة موضوعية التاريخ قد حلت على أبسط صورة . على المؤرخ ان يدرس علل الاشياء لا ان يحكم على قيمها ، شأنه في ذلك شأن عالم الطبيعة والكيمياء . يقول تين :

« لا فرق بين أن تكون الحقائق مادية أو اخلاقية فان لها جميعاً عللاً ؛ هناك علة للطموح وللشجاعة وللصدق مثلما ان هناك علة للهضم وللحركة العضلية وللحرارة الحيوانية . كذلك الفضيلة والرذيلة معلولتان ــ نتاجان كالكبريتات والسكر ، ولكل ظاهرة مركبة وصلات تصلها بظواهر اخرى أبسط منها وتعلقها بها . اذن فلنبحث عن الظواهر البسيطة في الخصائص الخلقية مثلما نبحث عنها في في الخصائص المادية » . وفي كلتا الحالين سنجد عللاً كلية ثابتة « شاهدة في كل لحظة وفي كل حالة ، تعمل دائماً وفي كل مكان ، لا يعتريها خراب وتكون في النهاية سامية معصومة عن الخطأ ، لأن الحوادث التي تعترضها محدودة جزئيـة ؛ ولذلك تنتهي تلك الحوادث بالخضوع الى تكرار قوتها المستمر البليد ، حتى ان المبنى العام للاشياء والملامح العظمى للاحداث تكون من صنعها ، وتكون الاديان والفلسفات والشعر والصناعات وأجهزة المجتمع وانظمة الاسر أثراً من ميسمها »[٣٤] .

العليـة
الحرية غير
متعارضتين

لا أود أن اناقش في هذا المقام هذا الاتجاه من الحتمية التاريخية او ان اتعرض

---

٣٣ ــ تين : « فلسفة الفن » (الطبعة الخامسة عشرة ، باريس ، مكتبة هتشت ١٩١٧) القسم الاول ، الفصل الاول : ١٣

٣٤ ــ تين : « تاريخ الادب الانجليزي » ، المقدمة ــ الترجمة الانجليزية ١ : ٦ وما يليها .

له بالنقد[٣٥] . غير ان إنكار العلية التاريخية هو الطريق الخطأ للرد على هذه الحتمية ، لأن العلية مقولة عامة تنبسط على ميدان المعرفة الانسانية كله وليست مقصورة عـلى منطقة خاصة ، ليست مقصورة على عالم الظواهر الطبيعية . ويجب ان لا نعتبر الحرية والعلية قوتين متافيزيقيتين مختلفتين او متضادتين ، وانما هما محض طريقتين مختلفتين من طرق الحكم . حتى إن كانت اقوى نصير للحرية والمثاليـة الاخلاقية لم ينكر ابداً ان كل معرفتنـا التجريبية ـ معرفتنا بالناس وبالاشياء المادية ـ عليها ان تدرك مبدأ العلية . يقول كانت :

« قد نسلم بأنه لو امكننا أن يكون لنا بصر نافذ عميق في الطابع العقلي للانسان كما تدل عليه الاعمال الداخلية والخارجية ، أي بأن نعرف كل دوافعه ، حتى اصغر دافع فيها ، ونعرف كل الظروف الخارجية التي تستطيع ان تؤثر فيها ، ـ لو امكننا ذلك لاستطعنا ان نحسب سلوك الانسان في المستقبل بمثل اليقين الذي نحسب به خسوف القمر او كسوف الشمس . ومع ذلك كله سنظل نؤمن بأن الانسان حر ّ »[٣٦] .

تباعد ما بين تين ودلثي في النظر وتقاربهما في التطبيق

ولكن ليس يهمنا في هذا المقام ، هذا الجانب من المشكلة أعني الفكرة المتافيزيقية أو الاخلاقية في الحرية ، وإنما الذي يهمنا هو انعكاس هـذه الفكرة على المنهج التاريخي . وحين ندرس أهم مؤلفات تين ندهش إذ نجد هذا الانعكاس طفيفاً ـ من الناحية العملية ـ . ما أبعد الفرق لدى

---

٣٥ ـ عالجت هذه المسألة في بحث عنوانه : «المبادىء الطبيعية والانسانية في فلسفة الحضارة» Goteborgs Kungl. Vetenskaps - och Vitterhets - Samhällets Handlingar (Gothenburg , 1939) .

٣٦ ـ :كانت« بحث تحليلي في العقل العملي » ترجمة ت.ك. ابوت (الطبعة السادسة ١٩٢٧) ص : ١٩٢

النظرة الأولى بين فكرة تين عن العالم التاريخي وفكرة دلثي عن هـذا العالم نفسه. هذان مفكران ينظران الى المشكلة من زاويتين مختلفتين تماماً. فيؤكد دلثي الاستقلال الذاتي للتاريخ وانـه غير قابل لأن يرد الى علم طبيعي وأن طابعه «روحي» Geisteswissenschaft . وينكر تين هـذه النظرة بشدة ويرى أن التاريخ لن يصبح علماً ما دام يدعي انـه يختار وجهته وطريقه. وليس للفكر العلمي إلا طريقة واحدة وسبيل واحد. ثم يصحح تين هذه النظرة توّاً حين يبدأ البحث عن الظواهر التاريخية ووصفها. ويتساءل:

رأي لتين فيه رد على منهاجه الطبيعي

«ما أول ملحوظة لك وانت تقلب أوراقاً كبيرة جافة صفراء من إحدى المخطوطات ـ قصيدة كانت أو مجموعة قوانين أو إقراراً بشهادة دينيـة؟ ستقول: إن هذه لم تخلق وحدها، إنهـا قالب كصدفة متحجرة، إنها طابع كواحد من تلك الأشكال التي نقشها في الصخر حيوان عاش هنالك ومات. تحت الصدفة كان حيوان، ووراء تلك الوثيقة كان انسان. لماذا تدرس الصدفة لولا انك تريد ان تمثّل الحيوان لنفسك؟ وهكذا تدرس الوثيقة لكي تعرف الانسان. والصدفة والحيوان حطام انعدمت فيه الحياة، وقيمتهما في أنهما دلالة على الوجود الحيّ الصحيح، وعلينا ان نبلغ هذا الوجود وأن نحاول خلقه من جديد، ومن الخطـأ ان ندرس الوثيقة بمعزل عما سواها. فمثل هـذا يفعله متحذلق مسكين في معالجته الأشياء، مثل هذا يشبه الخطأ الذي يتردى فيه متهوس في شئون الكتب. ووراء هذا كله ليست لدينا أساطير أو لغات وإنما لدينا ناس رتبوا الكلمات والأخيلة ... لا وجود لشيء إلا بوساطة أحد الناس، وإذن علينـا أن نتعرف الى الفرد؛ فاذا

عرفنا نسبة العقائد أو تصنيف القصائد أو تقدُّمَ الدساتير أو تحوير التعابير ، عندئذ نكون قد ازلنا الغبار فحسب ، أما التاريخ الحق فلا يتم وجوده الا حين يبدأ المؤرخ يكتشف ــ على مر الزمن ــ الانسانَ الحيّ ، دائباً متحمساً محصوراً في ربقة من عاداته ، بصوته وملامحه وحركاته وملبسه ــ واضحة كاملة ــ كأنما هو شخص فارقناه في الشارع قبل قليل . لنحاول إذن أن نعدم ــ قدر الامكان ــ هذه الفترة الكبيرة من الزمن التي تمنعنا من رؤية الانسان بأعيننا ــ بالبصر نفسه ... أما اللغة والتشريع وأصول الدين فما هي إلا أمور مجردة ، والشيء الكامل هو الانسان الذي يعمل ، الانسان المتجسد المنظور الذي يأكل ويمشي ويقاتل ويشتغل ... لنجعل الماضي حاضراً ، فلكي نحكم على شيء لا بد من أن يمثل امامنا . لا تجربة فيما يتعلق بالغائب . ولا ريب في أن هذا البناء المستعاد غير كامل دائماً ، ولا ينتج إلا أحكاماً ناقصة ، ولكن علينا أن نوطن أنفسنا على ذلك ؛ خير لنا ان نحصل على معرفة ناقصة من ان نحصل على معرفة تافهة أو كاذبة ، ولا وسيلة لدينا لنتعرف الى احداث الايام السالفة ــ على التقريب ــ الا بأن نرى ناس الايام السالفة ــ على التقريب »[٣٧] .

البون بين ما يقوله تين نظرياً وبين مايطبقه عملياً

كل هذا الذي قاله تين متفق تمام الاتفاق مع النظرة الى التاريخ والمنهج التاريخي ــ النظرة التي حاولنا ان نوضحها وندافع عنها فيما تقدم . ولكن ان كانت هذه النظرة صحيحة فمن المستحيل ان « نرد » الفكر

---

٣٧ ــ تين ، المصدر نفسه ، الصفحة الاولى وما بعدها .

التاريخي الى منهج الفكر العلمي • . ولو كان لنا ان نعرف قوانين الطبيعة جميعاً ، ولو كان لنا ان نطبق على الانسان كل قواعدنا الاحصائية والاقتصادية والاجتماعية ، لما أعاننا ذلك كله على ان « نرى » الانسان في هذا المظهر الخاص وفي صورته الفردية ، ذلك لأننا في هذا الموطن لا نتحرك في عالم مادي بل في عالم رمزي ؛ وعلينا ان أردنا فهم الرموز وتفسيرها ،ان نطوّر مناهج اخرى سوى مناهج البحث في العلل . ان مقولة المعنى يجب ان لا ترد الى مقولة الوجود[٣٨] <الأيسية> ؛ واذا فتشنا عن عنوان عام ندرج تحته المعرفة التاريخية قلنا انهـــا فرع من السيمانتيات لا من الفيزيا . ذلك ان المبادىء العامة للفكر التاريخي هي قواعـــد السيمانتيات لا قوانين الطبيعة ؛ والتاريخ مشمول في ميدان التفسيرات hermeneutics لا في ميـــدان العلم الطبيعي . ذلك كله قد أقر به تين عمليـــاً وانكره نظرياً ، ولا تعترف نظريته الا بمهمتين للمؤرخ : ان يجمع « الحقائق » وان يبحث عن عللها . ولكن الذي يغفله تين إغفالاً تاماً هو ان تلك الحقائق لا تُعطى للمؤرخ على التوّ ، وليست مما تدركه الملاحظة كحقائق الطبيعة والكيمياء ، ولا بد له من ان يعيد ايجادها . وفي سبيل هذه الاعادة كان لزاماً عـــلى المؤرخ ان يحسن استعمال وسائل خاصة شديدة التعقيد ، عليـــه ان يقرأ وثائقه وان يفهم الآثار ليتوصل الى « حقيقة » بسيطة واحدة . وتفسير الرموز في التاريخ

• [ظهر الفرق بين نظريات تين ومعالجته التاريخية حين كتب كتابه « اصول فرنسا المعاصرة » وهو كتاب في التاريخ السياسي ، أبدى فيه تين اهتمامه الشديد بالاحداث والتعاطف معها حتى حاد احياناً عن الواقع . وأثار كتابه عاصفة في كل المعسكرات السياسية لدى ظهوره ، وانتقده المؤرخون بشدة لتصلبه السياسي . وفي هذا التطبيق تضاءل شأن العلل الكلية التي كان يحرص عليها في نظرياته] . (المترجم)

٣٨ – انظر ما تقدم في الكلام على معنى المعنى من فصل اللغة (الفصل الثامن) .

يسبق جمع الحقائق ، وبغير هذا التفسير لا يستطيع المؤرخ ان يقترب من الصدق التاريخي .

اي الحقائق تستحق ان تدخل نطاق التاريخ ؟

وهذا يؤدي بنا الى مشكلة اخرى اثارت جدلاً كثيراً : من الواضح أن التاريخ لا يستطيع ان يصف كل حقائق الماضي وإنما يعالج الحقائق « المذكورة » اي الحقائق التي تستحق ان تُتَذكَّر . ولكن أين يقع الفرق بين هذه الحقائق المذكورة والحقائق الاخرى التي طواها النسيان ؟ حاول ريكرت ان يثبت ان المؤرخ يلزمه لكي يفرق بين الحقائق التاريخية وغير التاريخية ، امتلاك جهاز ما من القيم الصورية ، وعليه ان يستعمل هذا الجهاز معياراً لانتقاء الحقائق . إلا ان هذه النظرية عرضة لاعتراضات خطيرة[٣٩] . ويبدو انه من الطبيعي المستحسن ان نقول : ان المعيار الصحيح لا يوجد في قيم الحقائق بل في نتائجها العملية . وتصبح الحقيقة ملائمة تاريخياً اذا كانت حافلة بالنتائج ، وقد سند هذه النظرية كثير من مشهوري المؤرخين . يقول ادورد ماير :

« لو سألنا أنفسنا أي الاحداث التي نعرفها تاريخي ؟ لكان جوابنا : تاريخي هو كل ذي أثر أو ما صار ذا أثر . اما كل ذي أثر فانا نختبره اولاً في الحاضر الذي فيه نلحظ الأثر تواً ؛ ولكنا نستطيع ان نمارسه أيضا في الماضي ، ففي كلتا الحالتين يكون امام اعيننا كومة من حالات الوجود أي الآثار . والسؤال التاريخي هو : ما الذي انتج هذه الآثار ؟ عندئذ فان ما نعده علة لذلك الأثر هو حادثة تاريخية »[٤٠] .

---

٣٩ ـ انظر في نقد هذه النظرية ارنست ترويلتش : « النزعة التاريخية ومشكلاتها » نشر في Gesammelte Schriften المجلد : ٣ ، وانظر كاسيرر في « منطق التاريخ الحضاري » (جوتنبرج ١٩٤٢) ص : ٤١ وما يليها .

٤٠ ـ ادورد ماير : « في نظرية التاريخ ومنهجه » (هاله ١٩٠٢) ص : ٣٦ والتي تليها .

ولكن هذه العلامة المميزة ليست كافية فنحن اذا درسنا مؤلفا تاريخيا، وبخاصة ما كان متصلاً بالسيرة، وجدنا في كل صفحة تقريباً ذكراً لاشياء وحوادث ضئيلة المعنى من الناحية النفعية . ان رسالة من جوته او ملحوظة القاها في احدى محادثاته لا تترك أثراً في تاريخ الادب، ومع ذلك فقد نعتبرها هامة تستحق التذكر، ودون ان نحسب للرسالة او الملحوظة أثراً عملياً نعدّ الواحدة منها في جملة الوثائق التي نحاول ان نبني منها صورة تاريخية لجوته . وكل هذا غير هام في نتائجه ولكنه قد يكون امراً متميزاً. كل الحقائق التاريخية متميزة لأننا في التاريخ – تاريخ الجماعات والافراد – لا ننظر الى الاعمال والمنجزات وحدها وإنما نرى فيها تعبيراً عن شخصية . ولسنا نستعمل في معرفتنا التاريخية – وهي معرفة سمانتية – نفس المقاييس التي نستخدمها في معرفتنا العملية او الطبيعية . فقد يكون الشيء لا قيمة له من ناحية مادية او عملية ثم يكون ذا معنى سمانتي عظيم جداً . إن حرف « iota » الاغريقي لا يعني بالمعنى المادي شيئاً حيث يرد في احد هذين المصطلحين دون الآخر : « طبيعةُ واحد » homo - ousios أو « ذو طبيعة واحدة » homoi-ousios ؛ ولكنه اعتبر رمزاً دينياً ، تعبيراً عن عقيدة « الاقانيم الثلاثة » وتفسيراً لها ، ومن ثم اصبح بداية مجادلات لا تنقطع – مجادلات أثارت أعنف العواطف وهزت قواعد الحياة الدينية والاجتماعية والسياسية . وقد احب تين ان يؤسس اوصافه التاريخية على ما أسماه : « كل الحقائق الصغيرة ذات المغزى » ولكن هذه الحقائق لم تكن ذات مغزى بسبب نتائجها ، وانما كانت « معبّرة » ، كانت رموزاً استطاع المؤرخ ان يقرأ بها وان يفسر شخصيات أفراد او شخصيات حقب كاملة . ويحدثنا ماكولي انه حين كتب مؤلفه التاريخي الكبير ، كوّن فكرته عن مزاج الفرق السياسية والدينية من آلاف من النبذ المنسية والمواعظ والنقدات الهجائية ، لا من

اي أثر بمفرده . ولم يكن لهذه الاشياء جميعاً وزن تاريخي ، وقد يكون تأثيرها على سياق الاحداث العام ضئيلاً ومع ذلك فانها قيمة بل لا غنى عنها للمؤرخ لأنها تسعفه في فهم الشخصيات والاحداث .

الاتجاه الى المنهج الاحصائي

وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر كان كثير من المؤرخين يعلق آمالاً مسرفة على استخدام المناهج الاحصائية . وتنبأوا بأن اجادة استغلال ذلك السلاح الجديد القوي ستحقق ظهور عصر جديد من الفكر التاريخي . ولو كان من الممكن وصف الظواهر التاريخية من خلال الاحصائيات لكان لهذا في الحقيقة اثر ثوري في الفكر الانساني ، واذن لاتخذت كل معرفتنا للانسان ـ في هذه الحال ـ مظهراً جديداً ـ فجأة ـ ، واذن لحصلنا على موضوعية عظيمة وغدت لدينا رياضيات الطبيعة الانسانية . وكان المؤرخون الأول الذين وضحوا هذه النظرة مقتنعين ان دراسة الاخلاق والمدنية نفسها تعتمد الى حد كبير على المناهج الاحصائية ، لا فحسب دراسة الحركات الجماعية العظيمة ، لان هناك احصاءات اخلاقية مثلما ان هناك احصاءات اجتماعية واقتصادية . وفي الحقيقة ليس في الحياة الانسانية قطاع خالٍ من قواعد عددية ، فتلك القواعد تبسط ظلها على كل ميدان من ميادين العمل الانساني .

المؤرخ بكل والايمان المطلق بالاتجاه الاحصائي

وقد دافع « بكل » عن هذه الفكرة بقوة في مقدمة عامة صدر بها كتابه « تاريخ المدنية بانجلترة » (١٨٥٧) * . فصرّح أن الاحصاء خير ردّ جامع ينقض ذلك الصنم الذي يسمونه « الارادة الحرة » وأنه أصبحت لدينا أوسع معلومات احصائية لا عن رغبات الناس المادية فحسب بل عن انتحاءاتهم الأخلاقية . وقال : إننا نعرف نسبة الوفيات

---

* [يمثل بكل في الفكر التاريخي بانجلترة ما يمثله تين في فرنسا ، فكلاهما من أنصار الطبيعية والمذهب الوضعي ، وكلاهما يطبق منهج كومت الذي كان يرى ان « القوانين الطبيعية تعين تطور الجنس البشري مثلما ان هناك قانوناً طبيعياً يعين سقوط الحجر »] . (المترجم)

والزواج ونسبة الجرائم أيضاً لدى أشد الشعوب تمدناً ، وقد جمعت هذه الحقائق وما أشبهها وصنفت وهي جاهزة للاستعمال . لقد تأخر خلق علم التاريخ ولم يستطع التاريخ أن ينافس الفيزيا والكيمياء ، وما ذلك إلا لأن المناهج الاحصائية ظلت طوال العصور مغفلة مهملة . ولم نكن ندرك أن كل حادثة ـ في هذا المقام أيضاً ـ مرتبطة بحادثة سابقة ربطاً حتمياً لا ينفصم ، وكل حادثة سابقة مرتبطة بحقيقة أسبق ، وأن العالم كله ـ العالم الأخلاقي والمادي ، فهما في ذلك سيان ـ يشكل سلسلة ضرورية قد يلعب فيها كل إنسان دوره . ولكنه لا يستطيع أن يعين ماهية ذلك الدور بأي حال . « فاذا رفضنا إذن العقيدة المتافيزيقية التي تؤمن بالارادة الحرة ... أدّى بنا ذلك إلى أنّ أعمال الناس ، ما دامت تحتمها السوابق التي تقدمت وجودهم وحدها ، فلا بد وأن يكون لها طابع انسجام ، أعني أنها تحت ظروف واحدة ـ بالضبط ـ لا بد من أن تتمخض ـ بالضبط ـ دائماً عن نتائج واحدة »[41] .

مناقشة بكل

ولا نكران في أن الاحصاء في الحقيقة عون كبير هام في دراسة الظواهر الاجتماعية والاقتصادية . حتى في ميدان التاريخ علينا ان نسلّم بأن بعض الأعمال الانسانية ذات انسجام وانتظام . ولا ينكر التاريخ أن تلك الأعمال تنتج نتائج معينة دون نظر إلى مشيئة الافراد الذين يتألف منهم المجتمع ، لأن تلك الأعمال نتيجة علل كبيرة عامة تعمل في مجموع المجتمع . ولكننا حين نجيء إلى الوصف التاريخي لعمل فردي فان علينا أن نواجه مشكلة مختلفة تماماً . لأن المناهج الاحصائية تقصر نفسها بطبيعتها على الظواهر الجماعية ، وليست القواعد الاحصائية مهيأة لتعيين حالة مفردة ، وانما تعالج بعض الحالات « الجماعية » . أما بكل فانه

---

٤١ ـ بكل : « تاريخ المدنية بانجلترة » (نيويورك ١٨٥٨) ص : ١٤ والتي تليها .

بعيد البعد كله عن البصر النافذ الجليّ في طبيعة المناهج الاحصائية ومغزاها . ولم تحرز تلك المناهج تحليلاً منطقياً ملائماً إلا في فترة متأخرة[٤٢] .
واحياناً يتحدث عن قوانين الاحصاء بطريقة غريبة شاذة ويبدو أنه لا يعتبرها قواعد تصف بعض الظواهر الطبيعية وإنما يعتبرها قوى تنتج تلك الظواهر . وهذا النحو من التفكير ميثولوجيا لا علم . وهو يرى أن القوانين الاحصائية « علل » تفرض علينا بعض الأعمال فرضاً ، أما الانتحار فانه يبدو عملاً مختاراً . ولكنا لو درسنا الاحصاءات الأخلاقية لخرجنا بحكم مغاير ، إذن لوجدنا :

« أن الانتحار نتيجة حالة عامة في المجتمع وأن الفرد المجرم لا يتأثر إلا بما هو نتيجة ضرورية لظروف سابقة . ففي حال ما من حالات المجتمع يجب أن يحاول عدد ما من الناس وضع حدٍّ لحيواتهم ... وقوة القانون الأكبر لا تقاوم ، فلا حب الحياة ولا الخوف من العالم الثاني يغنيان فتيلاً في كبح عمله » [٤٣] .

ولست بحاجة الى ان أقول ان « يجب » هذه تعني وكراً تنجحر فيه مغالطات متافيزيقية عديدة . وعلى اية حال فان المؤرخ لا يعير هذا الجانب من المشكلة اهتماماً ، فاذا تحدث عن قضية فردية ــ ولتكن انتحار كاتو مثلا ــ فانه لا يطلب عوناً على تفسير تاريخي لهذه الحقيقة المفردة من المناهج الاحصائية . لأن غرضه الاول هو ان يكتشف « معنى » موت كاتو لا ان يضع هذه الحادثة في موضعها من زمان ومكان . وقد عبر الشاعر لوقان عن معنى موت كاتو بقوله : « ان القضية الغالبة كانت

الاحصاء لا يستعمل في المشكلات الفردية

٤٢ ــ إن شئت مراجعة بعض المؤلفات الحديثة في شئون الاحصاء فارجع إلى كينس : « رسالة في الاحتمال » (لندن ١٩٢١)، وانظر فون مايس: « الاحتمال والاحصائيات والحقيقة » (فينا ١٩٢٨) .

٤٣ ــ بكل ، المصدر نفسه : ٢٠ .

ترضي الآلهة اما المغلوبة فكانت ترضي كاتو »[٤٤] . لم يكن انتحار كاتو عملا مادياً فحسب بل كان عملا رمزياً ايضاً ، كان تعبيراً عن شخصية عظيمة ، كان آخر احتجاج قدمه عقــل جمهوري روماني ضد نظام من الامور جديد ، وكل هذا لا تفسره تلك « العلل الكبيرة العامة » التي قد نظنها مسئولة عن الاحداث الجماعيــة الكبرى في التاريخ . قد نحــاول ان نرد الاعمال الانسانية الى قواعد احصائية ولكنا بهذه القواعد لن نبلــغ الغاية التي اعترف بها المؤرخون ، حتى مؤرخو المدرسة الطبيعية انفسهم . لن نرى « ناس » الايام الخالية ولن يكون ما نراه في هذه الحال حياة واقعية . لن نرى دراما التاريخ وكل ما سنبصره حركات قره جوزات في معرض قره جوزي ونرى الخيوط التي تتحرك بها تلك الشخوص .

الاتجــاه السيكولوجي في التاريــخ

ويصدق هذا الاعتراض نفسه على كل المحاولات التي ترمي لرد المعرفة التاريخية الى دراسة النماذج النفسية . وقد يبدو لدى النظرة الاولى اننــا إن استطعنا ان نتحدث عن قوانين عامة في التاريخ فان تلك القوانين لن تكون قوانين طبيعية بل قوانين سيكولوجيــة ، وان الانسان الذي نبحث عنه في التاريخ ونريد ان نصفه لا ينتمي الى تجربتنا الخارجيــة بل الى تجربتنا الداخلية ، فهو اتساق في الاحوال النفسية ، في الافكار والمشاعر؛ فاذا وفقنا الى ايجاد قانون عام لا ينقض يسيطر على هذه الافكار والمشاعر وحققنا لها نظاماً محدداً فقد نعتقد اننا وجدنا قبساً يهدي طريقنا الى العالم التاريخي .

كارل لمبرخت مثل عــلى هــذا الاتجاه

وكان كارل لمبرخت بين المؤرخين المحدثين مقتنعاً بأنه استكشف مثل هذا القانون . فحاول أن يبرهن ، في كتابه « التاريخ الألماني » ذي الاثني عشر مجلداً على فكرته العامــة بمثل محسوس . يرى لمبرخت أن أحوال

٤٤ ـ « Victrix causa diis placuit sed victa Catoni »

العقل الانساني يتلو بعضها بعضاً في نظـــام لا يتغير وهذا النظام يعيّن ـ دفعة واحدة ـ نسق الحضارة الانسانية . ورفض لمبرخت قبول آراء المادية الاقتصادية ، وصرّح أن كل فعل اقتصادي ككل فعل عقلي يعتمد على ظروف نفسية ، إلا أننا نحتاج سيكولوجيا اجتماعية لا سيكولوجيا فردية ، أي سيكولوجيا تفسر التغيرات في العقل الاجتماعي ؛ وهذه التغيرات مربوطة إلى خطة ثابتة صارمة . واذن فان التاريخ يجب أن لا يكون دراسة أفراد ويجب ان يتحرر من كل لون من ألوان عبادة الأبطال . ومشكلته الرئيسية تتصل بالعوامل الاجتماعية النفسية لا بالعوامل الفردية النفسية . والفروق الفردية والقومية لا تستطيع ان تؤثر في الاتجاه المطرد لحياتنا الاجتماعية النفسية ولا تستطيع ان تغيّره . ويرينا تاريخ المدنية ، دائماً وفي كل مكان ، نفس التوالي المطرد ، ونفس الايقاع المتحد . فنمر اولاً بمرحـــلة اولى يسميها لمبرخت « الروحانية » animism <أي اعتقاد ان لكل شيء في الطبيعة روحاً > وننتقل منها إلى الرمزية فالانموذجية فالعرفية فالفردية فالذاتية ـ على التوالي ـ وهـــذه الخطة لا تتغير ولا يدركها وهن . واذا تقبلنا هذا المبدأ لم يعد التاريخ محضَ علم استقرائي ، بل أصبح في مقدورنا ان نكوّن مقررات استنتاجية عامة . وقـــد جرّد لمبرخت خطته هـــذه من حقائق التاريخ الالماني ولكنه لم يقصرها على منطقة دون أخرى بل كان يعتقد ان خطته تنطبق انطباقاً عاماً ، وانها مبدأ سابق a priori للحياة التاريخية جميعاً . وكتب يقول : « من المـــادة كلها نحصل على انطباع سيكولوجي عام يصرح إطلاقاً بفكرة الوحدة ، تجريبية كانت او تاريخية ، ويتطلبها ، ولا نحصل فحسب على فكرة الوحدة نفسها . وكل الاحداث النفسية المشتركة في زمن ،ومنها النفسي الفردي ومنها النفسي الجماعي، تتجه نحو تشابه مشترك »[٤٥].

---

٤٥ ـ « ما التاريخ ؟ » ترجمة إ. أ. اندروز (نيويورك ، مكميلان ١٩٠٥) ص: ١٦٣

لكل الفترات المتنوعة سياق ، ولكل سياق آلية نفسية كلية ، وتتردد هذه الآلية متكررة في كل مكان ، في روسيا الحديثة مثلما كانت في تاريخ اليونان وروما ، وفي آسيا مثلما هي في اوروبا . ولو دققنا النظر في آثار شمال اوروبا ووسطها وجنوبها وفي آثار المتوسط الشرقي وآسيا الصغرى لتبيّنا ان كل تلك المدنيات سارت في خطوط متوازية « فاذا تمّ ذلك كله فقد نقدر أهمية كل مجتمع أو شعب في سياق تاريخ العالم ، وعندئذ يمكننا أن نكتب تاريخاً للعالم علمياً »[٤٦] .

الحتمية داء كل من نظريتي بكل ولمبرخت

إن خطة لمبرخت العامة تفترق تماماً عن فكرة بكل في السياق التاريخي . ومع ذلك فان بين النظريتين نقطة التقاء ؛ في كلتيهما نلتقي تلك الكلمة المقيتة « يجب » . بعد فترة من النموذجية والعرفية يجب ان تجيء فترة من الفردية والذاتية . ولا يستطيع عصر ما أو حضارة ما أن يتحاشيا هذا السياق العام للأشياء ، وهو فيما يبدو نوع من الحتمية التاريخية . ولو صحّت هذه الفكرة لأصبحت دراما التاريخ العظيمة منظراً بليداً نفسه ، دفعة واحدة ، إلى أعمال مفردة لا يتغير تواليها . ولكن حقيقة التاريخ ليست هي انسجام التوالي في الأحداث بل هي حياة الانسان الداخلية ، ويمكن أن توصف هذه الحياة وتفسر بعد أن عاشها أصحابها ، ولا يمكن استشرافها في معادلة عامة مجردة ، ولا يمكن ردّها الى رواية صارمة ذات ثلاثة فصول أو خمسة . ولست أود هاهنا أن أناقش قرائن فكرة لمبرخت

للرد على لمبرخت نسأل : كيف حصل على شواهده ؟

وكل ما أريده أن أثير سؤالاً صورياً منهجياً : كيف حصل لمبرخت على الشواهد التجريبية التي أقام عليها نظريته هذه ؟ كان عليه مثل غيره من المؤرخين السابقين أن يبدأ بدراسة الوثائق والآثار ، ولم يكن همه مقصوراً على الاحداث السياسية والنظم الاجتماعية والظواهر الاقتصادية ؛ كان يرغب

---

٤٦ – المصدر نفسه : ٢١٩

في أن يعانق سياق الحياة الحضارية كله ، وكثير من مجادلاته الهامة مبنيّ على تحليل دقيق للحياة الدينية وللأعمال الموسيقيـــة والأدب . وكان من أعظم متعه دراسة تاريخ الفنون الجميـــلة ، وإذا تحدث عن تاريخ المانيا لم يتحدث فحسب عن كانت وبيتهوفن ، بل تناول فيورباخ وكلنجر وبويكلن ايضاً . وقد كدّس في معهده التاريخي بليبزج موادّ خصبة مدهشة تتصل بكلّ هذه المسائل . ولكن من الواضح أنه كان عليـــه أن يترجم تلك المواد الى لغة مختلفة كي يستطيع ان يفسرها . أي كان عليه ــ حسب قولة تين ــ ان يبحث وراء الصدفة عن الحيوان وأن يجد الانسان خلف كل وثيقة . ويتساءل تين قائلا :

« حين ترمق الانسان المرئي بعينيـــك فعن ماذا تفتش ؟ عن الانسان غير المرئي . وإنما الكلمات التي تقرع اذنك والايماءات وحركات الرأس والملابس التي يلبسها والاعمال المنظورة من كل نوع ، انما هذه جميعاً تعبيرات لا غير . ومن دونها ينبلج شيء هو نفس ، ــ انسان داخلي قد تخفّى في إهاب انسان خارجي ، والثاني يكشف عن الاول . وكل تلك الامور الخارجيـــة طرق تؤدي الى مركز ، تمشي فيها لكي تبلغ ذلك المركز لا لشيء آخر . وهذا المركز هو الانسان الحقيقي ... هـــذا العالم الداخلي مادة جديدة صالحة للمؤرخ »[٤٧] .

من ثمّ نقول إن دراسة المؤرخين « الطبيعيـــين » أمثال تين ولمبرخت هي التي تؤيد وجهة نظرنا ، هي التي تقنعنا بأن عالم التاريخ عالم رمزي لا ماديّ .

ازمة في الفكر التاريخي اثارها لمبرخت

وبعد ان اصدر لمبرخت الاجزاء الاولى من كتابه « التاريخ الالماني »

٤٧ ــ تين : المصدر نفسه ١ : ٤ .

اتضحت الازمة في الفكر التاريخي اكثر فا كثر ، وتزايد الاحساس بحدتها ، وثار جدل طويل محنق حول طابع المنهج التاريخي ، فقد اعلن لمبرخت ان النظريات التقليدية كلها قد بطلت واعتبر منهجه المنهج « العلمي » الوحيد و« المُحْدَث » الوحيد[٤٨] . واعتقد خصومه من الناحية الاخرى ان ما قدمه كان مسخاً للفكر التاريخي[٤٩] . وعبّر كل فريق عن رأيه بلغة البت الحاسم والتصلب العنيد . وبدا ان التقارب امر مستحيل وكثيراً ما عَدت الاهواء الشخصية والسياسية على مضمون الجدل فشوهته وحرفته، ولكنا لو قاربنا المشكلة بعقل منصف لا يعرف التحيز ومن زاوية منطقية خالصة لوجدنا وحدة اساسية ما على الرغم من الخلافات في الرأي جميعاً . ولقد قدمنا القول بان المؤرخين ، حتى الطبيعيين منهم ، لم ينكروا — او لنقل لم يستطيعوا ان ينكروا — ان الحقائق التاريخية لا تنتمي الى النوع الذي تنتمي له الحقائق العملية . وكانوا يدركون ان وثائقهم وآثارهم لم تكن محض أمور مادية ، وانما يجب ان تعتبر رموزاً وتقرأ كذلك . وواضح من الناحية الثانية ان كل واحد من الرموز — بناء كان أو عملاً فنياً أو شعيرة دينية — ذو جانب مادي . فالعالم الانساني ليس كياناً منفصلاً أو حقيقة قائمة بذاتها بل يعيش الانسان في بيئة مادية تؤثر فيه دائماً وتطبع صور حياته جميعاً بطابعها . ومن أجل ان نفهم مخلوقاته — أي « عالمه الرمزي » — يجب علينا دائماً ان نتذكر ذلك التأثير . حاول مونتسكيو في احدى روائعه ان يصف « روح الشرائع » الا انه وجد أن تلك الروح مرتبطة من كل ناحية بظروفها المادية ، فصرّح ان التربة والمناخ والطوابع الانثروبولوجية

٤٨ — لمبرخت : « النزعات القديمة والحديثة في علم التاريخ » (١٨٩٦)

٤٩ — انظر تفصيلات اخرى في برنهايم: « موجز في المنهج التاريخي » (الطبعة الخامسة، ميونخ ، دنكر ١٩٠٨) ص : ٧١٠ وما بعدها .

في الشعوب المختلفة هي الظروف الاساسية التي نبتت فيها شرائعهم وأنظمتهم . ومن الواضح أن هذه الظروف المادية لا بد من أن تدرس بمناهج مادية . فالمسافــة التاريخية والزمن التاريخي ينطويان في كلٍّ كبير واسع ، وما الزمن التاريخي الا شذرة صغيرة في الزمن الكوني الكلي . فاذا شئنا ان نقيس هــذا الزمن ، أي اذا كنا نهتم بتسلسل الأحداث ، فلا بد لنا من أدوات مادية . ولا نجد في العمل المحسوس لدى المؤرخ تعارضاً بين هاتين النظرتين ، بل هما مندمجتان معاً ولا ينفصلان الا اذا أجرينا لها تحليلاً منطقياً . ويستطيع المؤرخ ان يذهب في طريق أخرى إن كان يبحث في مشكلة معقدة من الترتيب الزمني . يستطيع ان يستعمل معايير مادية أو صورية ، يستطيع ان يجرب مناهج احصائية في التفسير أو مناهج مثالية . ان ترتيب حواريات افلاطون زمنياً مسألة شديدة التعقيد، ولكنها حلت ــ الى حد كبير ــ بملاحظ إحصائية قيِّدت عن اسلوب افلاطون . وقد استطاع الباحثون ان يؤكدوا ، اعتماداً على معايير اسلوبية مختلفة مستقلة ، ان مجموعة من الحواريات هي « السفسطائي » و « رجــل الدولة » و « فيلبس » و « طيماوس » تنتمي الى شيخوخة افلاطون[٥٠].ولما أعدّ أديكس مخطوطات كانت للنشر لم يجد مقياساً يعين به ترتيبها الزمني سوى تحليل كيميائي للحبر الذي قيدت فيه تلك الملاحظات المختلفة . ولو أننا بدلاً من استعمال هــذه المعايير المادية بدأنا بتحليل أفكار افلاطون أو كانت وترابطها المنطقي لاحتجنا افكاراً تنتمي الى دنيا أخرى غير دنيا الامور المادية . مثلاً لو انني رأيت رسماً او حفراً على المعدن فقد أعرف على التوّ انه من عمل رمبراندت وقــد استطيع ان اعين الى اي فترة من حياة رمبراندت ينتمي . وهــذه المعــايير الاسلوبيــة

لا نكران في استغلال المناهج المادية لدراسة الظروف المادية

معايير غير مادية قد يستعملها المؤرخ

٥٠ ــ هنالك تفصيلات أخرى عند و. لوتسلافسكي في « أصل منطق افلاطون ونموه ، مع بحث في اسلوب افلاطون وترتيب كتاباته زمنياً » (لندن ونيويورك ١٩٠٧)

التي أجزم بها في هذه المسألة تختلف في منتهاها عن المعايير المادية [٥١]، وهذا الازدواج في المناهج لا يفسد عمل المؤرخ ولا يحطم وحدة الفكر التــاريخي ، كلا المنهجين يتعاونان لبلوغ غاية مشتركة دون ان يعكر احدهما حال الآخر او يقف عثرة في سبيله .

اي المنهجين افضل وايهما هو العلمي ؟

أما لو سئلنا اي المنهجين ذو أفضلية منطقية على الآخر وايهما « العلمي » الحق لما استطعنا ان نقدم جواباً محدداً . فان قبلنا تعريف كانت باننا لا نستطيع ان نطلق مصطلح « علم » — بالمعنى الصحيح للكلمــة — الا على مجموعة من المعرفة اصبحت درجة الصحة فيها يقينية[٥٢] — اذا قبلنا هذا التعريف لم نستطع ان نتحدث عن شيء اسمه « علم التاريخ » ، الا ان الاسم الذي نسمي به التاريخ لا يهم على شرط ان نظل نافذي البصر في طابعه العام . ودون ان يصبح التاريخ علماً تماماً سيظل يحتفظ بمكانه وطبيعته الملازمة ، في جهاز المعرفة الانسانيــة . ان مــا نبحث عنه في التاريخ هو معرفة ذواتنا لا معرفة الاشياء الخارجيــة . ان مؤرخاً عظيما مثل يعقوب بركهارت في مؤلفه عن قسطنطين الكبير او عن مدنية عصر النهضة لم يزعــم انه قدم لنا وصفاً علمياً لتلك الحقب ولم يتردد في ان يذكر ذلك التناقض القائل : ان التاريخ اشد العلوم لا علمية[٥٣] ،ولقد كتب بركهارت يقول في احدى رسائله : « ان ما احاول ان أبنيه تاريخياً ليس نتيجةَ نقدٍ او تأمــل ، بل نتيجةُ خيــال يريد ان يملأ الفجوات في

انحياز التاريخ الى الجهة الفنية

٥١ — بحثت الطابع المنطقي لهذه « المسائل الاسلوبية » في كتابي « في منطق تاريخ الحضارة » (جوتنبرج ١٩٤٢) ص : ٦٣ وما بعدها .

٥٢ — كانت : « المبادىء الميتافيزيقية في العــلم الطبيعي — المقدمة » — ضمن مؤلفاته الكاملة (نشرها كاسيرر) المجلد ٤ : ٣٧٠

٥٣ — يعقوب بركهارت : « الجبرية والحرية » ص : ١٦٧ (هذا هو عنوان الترجمة الانجليزية)

الملاحظات . ما يزال التاريخ في نظري شعراً الى حد بعيد ، فهو سلسلة من اجمل المنظومات واروعها »[٥٤] . وكان مومسن يذهب الى هذا الرأي ايضاً ؛ ولم يكن مومسن عبقرية علمية فحسب بل كان في الوقت نفسه من اعظم منظمي العمـــل العلمي فهو الذي اوجد « مجموعـــة النقوش » Corpus Inscriptionum ونظم دراسة النمّيات ونشر « تاريخ العملة » . وليس هذا كله عمل فنان ، ومع ذلك فــان مومسن حين نصب رئيساً لجامعة برلين والقى خطابه الافتتاحي عرّف مثله الاعلى في المنهج التاريخي بقوله : ان المؤرخ ربما كان ينتمي الى صف الفنانين اكثر من انتمائه الى طبقة العلماء . ومع أنه كان من ابرز اساتذة التاريخ لم يتردد في ان يقرر ان التاريخ ليس شيئاً يمكن تحصيله بسرعة عن طريق التثقيف والتعلم :

مومسن العالم يؤكد هذا الميل

« ان الآلة التي تضبط الآف الخيوط فلا تتشابك ، والبصر النافذ في فردية الناس والاقوام هبتان من هبات العبقرية تتحديان كل تثقيف وتعليم ؛ واذا ظن استاذ التاريخ انه قادر على ان يعلّم مؤرخين مثلما يُعلّم الرياضيون ودارسو اللغات القديمة — انه ان ظن ذلك كان تحت تأثير وهم خطر ضارّ . ان المؤرخ لا يُصنَع ولا يُجعَل ، ولكنه يولد كذلك . ولا يمكن صنعه بالتعليم وانما هو الذي يعلم نفسه »[٥٥] .

ومع اننا لا نستطيع انننكر أن كل مؤلَّف تاريخي عظيم يحتوي ويشمل عنصراً فنياً ، فان ذلك العنصر لا يجعل منه عملاً قصصياً لأن المؤرخ في بحثه عن الصدق مرتبط بنفس القواعد الصارمة التي يرتبط بها العالم . عليه أن يفيد من كل مناهج

الفرق بين التاريخ والعمل الفني

٥٤ — اقتبست من كارل يويل في كتـــابه « يعقوب بركهارت فيلسوفاً في التاريخ » (بازل ١٩١٨) .

٥٥ — ث. مومسن : « خطاب افتتـــاحي » (١٨٧٤) في « مجلد يحوي خطبـــاً ومقالات » (برلين ١٩١٢) .

البحث التجريبي ؛ عليه ان يجمع كل الشواهد المتيسرة ، وأن يقارن بين مصادره جميعاً وينتقدها ، وليس له ان ينسى أو يهمل حقيقة هامة ؛ ومع ذلك فان الخطوة الاخيرة الحاسمة تكون دائمـاً من عمل الخيال المنتج. شكا جوته ذات يوم وهو يتحدث الى اكرمان من أن قلة من الناس هم الذين لديهم « خيال < يتوجه > الى صدق الواقع » وقال : « اكثر الناس يفضلون المواطن والحوادث الغريبة التي لا يعرفون عنها شيئاً وفيها يدربون خيالهم ، يا للغرابة . وهنـاك آخرون يستمسكون بالواقع ، وبما انهم يفتقرون تماماً الى الروح الشعرية فانهم يجرّون واسعاً لشدة تزمتهم »[٥٦].

المؤرخ يجمع بين عمل العالم وقوة التخيل الفنية

أما المؤرخون العظام فيتحاشون هذين الطرفين ، فهم تجريبيون ، يرقبون ويبحثون بدقة عن الحقائق المعينة ، وهم ايضاً لا يفتقرون الى « الروح الشعريـة » . ان التركيب التاريخي الصحيح او التركيز ليعتمـد على دعامتين : على حسّ حاذق في الواقع التجريبي للاشياء وعلى هبـة من الخيال حرة طليقة .

ما النسبة بين هذين العنصرين لدى المؤرخ

لا نستطيع ان نضع قاعدة أو معادلة نحدد بهـا مدى التوازن بين هاتين القوتين المتعارضتين اذ يبدو أن النسبة بينهما تختلف بين عصر وعصر وبين كاتب وكاتب . في التاريخ القديم كان تصوّر مهمة المؤرخ مختلفـاً عما هو في التاريخ الحديث . فمثلا : الخطب التي ادرجها ثوقيديدس في مؤلفه التاريخي ليس لها اساس تجريبي ، أعني انها لم تقل كما اوردها هذا المؤرخ ، ولكنها ليست خيالا خالصاً ولا زخرفاً بلاغياً وإنما هي تاريخ لا لأنهـا تستعيد حوادث واقعية بل لأنها تؤدي في كتاب ثوقيديدس وظيفة تاريخية هامة إذ تحتوي على تشخيص للناس والاحداث في شكل مركز مُشْبَع .

---

٥٦ ــ رسالة من جوته الى اكرمان ــ ٢٥ كانون الاول (ديسمبر) ١٨٢٥ في محادثات بين جوته واكرمان وسورل ، ترجمة جون اوكسنفورد (لندن ١٨٧٤) ص : ١٦٢ .

ولعل التأبين العظيم الذي القاه بركليس خير وصف مؤثر للحياة الأثينية والحضارة الاثينية في القرن الخامس . وعلى اسلوب هذا الخطب جميعاً طابع ثوقيديدس الذاتي الاصيل حتى قيل : « انها جميعاً ثوقيديدية الاسلوب ـ على نحو جلي ـ مثلما ان جميع الشخصيات في رواية ليوربيدس تستعمل اسلوباً ذا نسق واحد »[٥٧] . ومع ذلك فانها لا تنقل الينا محض هوى شخصي وإنما تمثل العصر كله وبهذا المعنى تعتبر موضوعية لا ذاتية وفيهـا صدق مثالي ان لم يكن فيها صدق تجريبي . نعم اننا في العصور الحديثة قـد اصبحنا اكثر اطمئناناً لمتطلبات الصدق التجريبي ولكننا ربما كنا في خطر من احتجاب الصدق المثالي عن انظارنا في الاشياء والشخصيات . ويعتمد التوازن الدقيق بين هاتين اللحظتين على مرونة المؤرخ وهذا ما لا نستطيع ان نضع له قاعدة عامة . لقـد تغيرت النسبة في الوعي التاريخي الحديث ولكن العناصر ظلت كما كانت من قبل ، أما فيما يتعلق بقوة هاتين القوتين وتوزيعهما فلكل مؤرخ معادلته الشخصية .

الفرق بين مثالية التاريخ ومثالية الفن

وعلى ذلك كله فان مثالية التاريخ ليست صنواً لمثالية الفن . الفن يقدم لنا وصفاً مثالياً للحياة الانسانية بعملية كأنها احدى عمليات علم الصنعة ، اذ يحوّل حياتنا التجريبية الى دينامية الصور الخالصة[٥٨]. أما التاريخ فلا يأخذ في هذه الوجهة ، لا يتجـاوز الواقع التجريبي للاشياء والاحداث ، وإنما يشكل هذا الواقع في شكل جديد حين يمنحه مثالية التذكّر . وتبقى الحياة في ضوء التاريخ دراما واقعية عظيمة بكل مـا فيها من ضروب التوتر والصراع والمجـد والبؤس والآمال والاوهام ، وبعرضها للطاقات

٥٧ ـ انظر بيوري : « المؤرخون اليونان القدماء » محاضرات هارفارد (نيويورك مكميلان ١٩٠٩) المحاضرة الرابعة .

٥٨ ـ انظر ما تقدم في هذا الكتاب حيث الكلام عن نظرية التطهير وما تلا ذلك .

والعواطف . وهذه الدراما لا تُحسّ فحسب ولكنها تدرك بالحدس ، واذا أبصرنا هذا المشهد في مرآة التاريخ ونحن ما نزال نعيش في عالمنا التجريبي ، عالم المشاعر والعواطف ، أصبحنا نعي معنى داخليا للوضوح والسكينة — أصبحنا نعي ألق التـأمل الخالص وهدوءه . كتب يعقوب بركهارت في كتابه « افكار في تاريخ العالم » يقول « يجب على العقل ان يحوّل ذكريات تنقله خلال عصور العالم الى شيء يملكه ، فما كان ذات يوم فرحاً وحزناً يجب أن يصبح اليوم معرفة ... إن دراستنا ليست فحسب حقا وواجبا ، إنها حاجة قصوى ، إنها حريتنا بادراكنا العبودية العامة وتيار الضرورات »[٥٩]. فاذا كتب التاريخ بطريقة صحيحة وقرىء كذلك رفعنا الى جو من الحرية وسط كل ضرورات حياتنا المادية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية .

لماذا اختار المؤلف هذا السياق في هذا الفصل

لم يكن من خطتي في هذا الفصل ان أعالج مشكلات فلسفة التاريخ . ان فلسفة التاريخ بالمعنى التقليدي لهذا المصطلح نظرية تأملية بنائية للسياق التاريخي نفسه . وتحليل الحضارة الانسانية ليس بحاجـة الى الدخول في هذه المسألة التأملية ، لأن ذلك التحليل يلتزم بمهمة أبسط وأشد تواضعاً ، فهو يحاول ان يعين مكان المعرفة التاريخية في جهاز المدنية الانسانية . ونحن لا نرتاب في انه لولا التاريخ لفقدنا حلقة هامة في تطوّر هـذا الجهاز ، فالفن والتاريخ أقوى أداتين تعينان على البحث في الطبيعـة الانسانية . ماذا كنا نعرف عن الانسان دون عون من هذين المصدرين للمعرفة ؟ اذن لكنا اعتمدنا على معلومات حياتنا الشخصية ، وهي لا تعطينا إلا نظرة ذاتية ، وهي في خـير أحوالها قطـع مبعثرة من مرآة الانسانية المحطمة . حقاً إننا ان شئنا ان نكمل الصورة التي توحي بهـا

---

٥٩ — بركهـارت : المصدر نفسه : ٨ والتي بعدهـا ، والترجمة الانجليزية ص : ٨٦ والتي تليها .

هذه المعلومات الاستبطانية فزعنا الى أساليب أشد موضوعية ، كأن نقوم باختبارات سيكولوجية او نجمع حقائق إحصائية ، ولكن على هذا كله تظل صورة الانسان جامدة لا لون لها . واذن لم نجـد أمامنا إلا الانسان « الوسط » ابن حياتنا اليومية وصلاتنا الاجتماعية . اما في المؤلفات الفنية والتاريخية العظيمة فانا نأخذ نرى ـ وراء قناع هذا الانسان التقليدي ـ نرى ملامح الانسان الفرد الواقعي . ولكي نجد هذا الانسان لا بد من ان نذهب الى المؤرخين الكبار والشعراء العظام ، إلى الكتاب التراجيديين أمثال يوربيدس وشيكسبير والكوميديين أمثال ثرفانتس وموليير ولورنس ستيرن او الى القصاصين المحدثين أمثال ديكنز وثكري وبلزاك وفلوبير وجوجول ودستويفسكي . ليس الشعر محض محاكاة للطبيعة ولا التاريخ سرداً لأعمال وأحداث ميتة . الشعر والتاريخ كلاهما قانون معرفتنا الذاتية وأداة لا غنى عنها لبناء عالمنا الانساني .

(١١)

العِلم [١]

العلم ذروة الفعاليات الانسانية

العلم آخر خطوة في التطور العقلي لدى الانسان ، وقد يعد أعلى وأهم ما حصله الانسان في الحضارة الانسانية . فهو نتاج متأخر دقيق لا يمكن ان يتطور الا في ظروف خاصة . حتى إن فكرة العلم ، بمعناها المحدد ، لم تكن موجودة قبل عصر المفكرين اليونان — اي قبل الفيثاغوريين والذريّين وأفلاطون وأرسطوطاليس . ثم ان هذه الفكرة الاولى نسيت واحتجبت في تضاعيف القرون التالية ، على ما يبدو . وكان لا بد من كشفها ثانية وإعادة انشائها في عصر النهضة . وبعد هذا الكشف الثاني أصبح انتصار العلم — فيما يبدو — كاملاً ليس له منازع . وليست في عالمنا الحديث قوة أخرى يمكن ان تقارن بالفكر العلمي ، فهو يعتبر ذروةَ

---

١ — لست أزعم أني في هذا الفصل أقدم عرضاً موجزاً لفلسفة العلم أو لعلم ظواهر المعرفة . أما المسألة الثانية فقد تحدثت عنها في الجزء الثالث من كتابي « فلسفة الاشكال الرمزية » (١٩٢٩) . وأما الاولى فقد بحثتها في « الجوهر والوظيفة » وفي « نظرية النسبية لاينشتين »(١٩١٠ ، والترجمة الانجليزية بقلم سوابي ، تشيكاجو ولندن ١٩٢٣) ، وفي « الحتمية واللاحتمية في الطبيعيات الحديثة » (Göteborgs Högskolas Arsskrift ,1936 : 1) . أما في هذا المقام فقد حاولت ان أبين — بايجاز — الوظيفة العامة للعلم ، وأن أحدد مكانه في نظام الاشكال الرمزية .

الفعاليات الانسانيـــة وحدّ كمالها جميعـــاً ، وهو آخر فصل في تاريـخ الانسانية وأهم موضوع في فلسفة الانسان .

لا تنازع في وظيفة العلم

وقد ننازع في نتائج العلم أو في مبادئه الأولى ، أما وظيفته العامـــة فانها يقينية فيما يبدو . العلم هو الذي يؤكد لنا عالمـــاً ثابتاً ، وقد تنطبق عليه قولة أرخيدس : « اعطني مكاناً أقف عليه وانا قمين بتحريك العالم » . فالفكر العلمي في العالم المتغير يعين نقطة الثبات او الاقطاب التي لا تتغير . بل إن كلمة episteme < معرفة > في اللغة الاغريقية مشتقة من اصل يعني الثبات والصمود . فالعملية العلمية تؤدي الى اتزان ثابت ، الى تمكين عالم المدركات الحسية والأفكار وتركيزه .

العلم لا يستقل في تحقيق التثبيت والتركيز

غير ان العلم لا يؤدي هـــذه المهمة وحده . وكثيراً ما نلقى في علم المعرفة الحديث ، وفي كلا المذهبين التجريبي والعقلاني ، فكرة تقول : إن المعلومات المستمدة من التجربة الانسانية في حالة فوضوية تماماً . حتى كانت يبدأ بهذا المفترض – فيما يبدو – في الفصول الاولى من كتابـــه « بحث تحليلي في العقل الخالص » ، فيقول : « التجربة ، دون ريب ، أول نتاج لفهمنا الا انهـــا ليست حقيقة بسيطة وانما هي مركبـــة من عاملين متضادين ، من المادة والصورة . اما العامـــل الماديّ فتقدمه لنا ادراكاتنا الحسية ، وامـــا العامل الصوريّ فتمثله افكارنا العلمية ، وهذه الافكار – وهي افكار فهم خالص – هي التي تمنح الظواهر الطبيعية وحـــدتها التركيبية ؛ وان ما نسميه وحدة الشيء لا يكون الا وحدة صورية لوعينا في تركيب الجوانب المتعددة من تصوّراتنا Representations . عندئذ ، لا غير ، نقول اننا نعرف الشيء اذا صنعنا وحدة تركيبية في الحدس المتعدد الجوانب »[٢] . اذن فانّ كانت يرى ان مسألة موضوعية المعرفة الانسانية

٢ – كانت : « بحث تحليلي في العقل الخالص » : ١٠٥ (الطبعة الالمانية الاولى)

مرتبطة ارتباطاً لا انفصام له بحقيقة العلم . ويتعلق علم الجمال الاستعلائي Transcendental لديه بمشكلة الرياضيات النظرية ، كما ان الفكر التحليلي الاستعلائي لديه يحاول ان يفسر حقيقة علم الطبيعة الرياضي .

حاجة الحضارة الى العلم وغيره

الا ان فلسفة الحضارة الانسانية يجب ان تتعمق المشكلة الى مصدرها البعيد ، فقد عاش الانسان في عالم موادّ < موضوعات > فترة طويلة قبل ان يعيش في عالم علمي . ومن قبل ان يجد سبيله الى العلم لم تكن تجربته كتلة لا شكل لها من التعبيرات الحسية ، بل كانت تجربته منظمة يحسن الافصاح عنها ، وكان لها كيان محدد ، الا ان الافكار التي كانت تمنح هذا العالم وحدته التركيبية ليست من نوع الافكار العلمية ولا تقف معها على مستوى واحد ، وانما هي افكار اسطورية او لغوية ، واذا حللناها وجدنا انها ليست بسيطة او « بدائية » ـ باي حال ـ . ذلك لان التصنيفات الاولى للظواهر الطبيعية ، تلك التصنيفات التي نجدها في اللغة والاسطورة ، أعقد واكثر رقياً ـ في بعض الوجوه ـ من تصنيفاتنا العلمية ، لان العلم يبدأ بالبحث عن البساطة ، ومن حكمه الاساسية : « البساطة خاتمة الحقيقة » Simplex Sigillum Veri وهذه البساطة المنطقية

العلم تبسيطي والحضارة معقدة

نهاية terminus ad quem لا بداية terminus a quo . اذ الحضارة الانسانية تبدأ بحالة معقدة متشابكة من حالات العقل الانساني ، وتمر كل علومنا الطبيعية ـ على وجه التقريب ـ خلال مرحلة اسطورية . فعلم الصنعة في تاريخ الفكر العلمي يسبق الكيمياء ، والتنجيمُ سابقٌ للفلك .

المرحلة الاسطورية في العلم

ويتقدم العلم وراء هذه الخطوات الاولى اذا هو استحدث مقياساً جديداً ، اي معياراً منطقياً للحقيقة مختلفاً . ولا يبلغ الانسان الحقيقة ما دام يحصر نفسه في دائرة ضيقة من تجربته القريبة المباشرة ، أي ما دام يعتمد على شئون المشاهدة . العلم يحاول ان يقدم لنا نظرة شاملة بدلاً من ان يصف

حقائق متفرقة منعزلة ، ولكنه لا يبلغ هذه النظرة بمحض امتداد او اتساع او اثراء في تجربتنا العادية ، وانما يتطلب مبدأ جديداً من نظام ، أي صورة جديدة من تفسير فكري . واللغة اول محاولة قام بها الانسان ليفصح عن عالم مدركاته الحسية ، فهذا الميل من أبرز ملامح الكلام الانساني . حتى لقد ظن بعض علماء اللغة انه من الضروري ان نفترض في الانسان غريزة تصنيف خاصة لكي نعلل بها لحقيقة الكلام الانساني ومبناه . يقول اوتو يسبرسن :

اللغة اساس في التصنيف

« الانسان حيوان مصنِّف . فمن بعض الوجوه يمكن ان يقال إن عملية الكلام كلها ليست الا توزيعاً للظواهر – وهي مختلفة أشد اختلاف حتى لا يتماثل منها اثنتان – في فئات مختلفة حسب صور التشابه والتناظر الملحوظة فيها . واما في عملية التسمية فانا نشهد ميلاً مفيداً لا يمكن استئصاله ، لرؤية ضروب التشابه وللتعبير عن التشابه في الظواهر بواسطة التشابه في الاسم »(٣) .

التصنيف اللغوي ربما لم يكن علمياً

لكن الذي يبحث عنه العلم في الظواهر شيء أبعد من التشابه ، انه النظام ، فاما التصنيفات الاولى التي نجدها في الكلام الانساني فليست لها غاية نظرية . وتؤدي اسماء الاشياء مهمتها اذا هي مكنتنا من ان نوصل أفكارنا ونربط بين فعالياتنا العملية ، فلها وظيفة غائية تتطور في بطء الى وظيفة موضوعية او « تمثيلية »(٤) . كل تشابه ظاهري بين ظواهر مختلفة حقيقةً تكفي لاطلاق اسم مشترك عليها . ففي بعض اللغات تسمى الفراشة طائراً ويوصف الحوت بأنه سمكة . ولما بدأ العلم تصنيفاته الاولى كان عليه ان يصحح هذه المشابهات السطحية وان يتغلب عليها .

---

٣ – يسبرسن : « اللغة » : ٣٨٨ والتي تليها .

٤ – انظر في هذه المسألة كتابي « فلسفة الاشكال الرمزية » ١ : ٢٥٥ وما بعدها .

فالمصطلحات العلمية لا تصاغ عرضاً واتفاقاً وانما تتبع مبدأ محدداً من التصنيف ، وخلقُ مصطلح منظم ملائم ليس مظهراً من التزين في العلم وانما هو من العناصر الملازمة الضرورية . ولما أوجد لينّايوس « الفلسفة النباتية » واجه اعتراض المعترضين بأن ما قدمه ثمة كان نظاماً مصطنعاً لا طبيعياً . إلا ان كلّ نظم التصنيف مصطنعة ، لأن الطبيعة ـ على حالها ـ لا تحوي إلا ظواهر مفردة متنوعة . فاذا جمعنا هذه الظواهر تحت أصناف وفئات وقوانين عامة ، فاننا حينئذ لا نصف حقيقة ما في الطبيعة . كلُّ نظامٍ عملٌ فنيّ ، أعني انه نتيجةُ فعاليةٍ خلاقة واعية . حتى التصانيف البيولوجية المتأخرة التي سميت « طبيعية » وأريد بها الرد على تصنيفات لينايوس ، استعملت عناصر فكرية جديدة ، فأسست على نظرية التطور العامة ؛ لكن التطور نفسه ليس حقيقة من حقائق التاريخ الطبيعي وإنما هو فرض علمي ، أي قاعدة منظمة نستغلها لتنظيم ملاحظاتنا وتصنيف الظواهر الطبيعية . لقد فتحت نظرية داروين افقا جديداً واسعا وقدمت استعراضا لظواهر الحياة العضوية أكمل واكثر ملاءمة من ذي قبل، ولكن هذا العمل لم يكن نقضا لنظام لينايوس الذي كان مُنشئه يعترف دائما بأنه خطوة اولى ، وكان على وعي تام بأنه خلق مصطلحاً نباتيا جديداً ، الا انه كان مقتنعا بأن لهذا المصطلح قيمتين : لفظية وواقعية . فهو يقول : « ان من لا يعرف الاسماء فان معرفته بالاشياء أيضا تتحطم » : Nomina si nescis perit et cognitio rerum .

التصنيف العلمي مقدر غائي عامد مصطنع

بهذا الاعتبار يبدو انه لا انقطاع في الاستمرار بين اللغة والعلم . فقد نعتبر الاسماء اللغوية والعلمية الاولى نتيجة ووليداً لغريزة تصنيفية واحدة ، لكن الذي يتم في اللغة لا شعوريا يجري في العملية العلمية عمداً وعلى منهج مرسوم . وكان على العلم في مراحله الاولى ان يتقبل اسماء الاشياء بالمعنى

الذي استعملت فيه في الكلام العادي ، وكان يستطيع أن يستعملها في وصف العناصر الاصلية أو خصائص الاشياء ؛ ونجد ان هذه الاسماء العامة في النظم الاغريقية الاولى للفلسفة الطبيعية ، اي لدى ارسطوطاليس ، ذات اثر عظيم في الفكر العلمي[٥] . الا ان هذه القوة ليست هي الوحيدة وليست هي الغالبة في الفكر الاغريقي . وفي ايام فيثاغورس والفيثاغوريين الاول، استكشفت الفلسفة اليونانية لغة جديدة ، هي لغة الاعداد ، وكان هذاالكشف ايذاناً بساعة ميلاد فكرتنا العلمية الحديثة .

الرموز الرياضية في وصف التجارب الكونية ــ الفلك البابلي

ومن أول التجارب العظيمة لدى بني الانسان رؤيتهم في الأحداث الطبيعية انتظاماً ووحدة ما ، رؤيتهم ذلك في حركات الكواكب وطلوع الشمس والقمر وتحوّل الفصول ، وقد وجدت هذه التجربة اعترافاً كاملاً بها وتعبيراً فذاً عنها في الفكر الأسطوري نفسه ، ففي ذلك الفكر نلتقي أول معالم فكرة عن نظام عام للطبيعة[٦] . وقبل عهد فيثاغورس بزمان كان هذا النظام قد وصف لا بالمصطلح الأسطوري فحسب بل بالرموز الرياضية ايضاً ، فاللغة الاسطورية واللغة الرياضية تتداخلان ــ على نحو غريب ــ في النظم الأولى من التنجيم البابلي الذي قد تعود نشأته الى حوالي ٣٨٠٠ ق . م . وقد قام الفلكيون البابليون بالتمييز بين مجموعات النجوم وتقسيم البروج الى اثني عشر قسماً ، ولم يكن من الممكن بلوغ هذه النتائج دون اساس علمي جديد . ولكنّ "خلق" اول فلسفة للعدد كان في حاجة ماسة الى تعميم موشح بالجسارة والاقدام . فكان المفكرون

---

٥ ــ انظر كاسيرر : « تأثير اللغة في تطور الفكر العلمي » في مجلة الفلسفة ٣٩ / ١٢ : ٣٠٩ ــ ٣٢٧ (حزيران ــ يونيه ، ١٩٤٢)

٦ ــ انظر « فلسفة الأشكال الرمزية » ٢ : ١٤١ وما بعدها [والترجمة الانجليزية ٢ : ١١٣ وما بعدها] .

الفيثاغوريون
والعدد

الفيثاغوريون اول من رأى في العدد عنصراً شاملاً عاماً كلياً . ولم يَعد استعماله مقصوراً على حدود ميدان خاص من البحث بل امتدّ وانبسط على كل منطقة الأيس < الوجود > ؛ ولما اهتدى فيثاغورس الى كشفه الأول العظيم ، عندما وجد ان درجة الصوت تعتمـد على طول الأوتار المتذبذبة ، لم تكن هذه الحقيقة هي الحاسمة في توجيه مستقبل الفكر الفلسفي والرياضي وإنما تفسيرها هو الذي كان كذلك .

ولم يكن فيثاغورس ليعتقد أن هذا الكشف ظاهرة منعزلة بنفسهـا وإنما يبدو أن سراً عميقاً جداً هو سرّ الجمـال قد انكشف ثمة . وكان للجمال لدى الفكر الاغريقي معنى موضوعي دائماً ـ الجمال هو الحقيقة ، هو الطابع الأساسي للواقع ؛ فاذا أمكن ردّ الجمـال الذي نحسه في انسجام الاصوات الى نسبة عددية بسيطة ، اذن فالعدد هو الذي يكشف لنا المبنى الأساسي للنظام الكوني . وقد جاء في أحد النصوص الفيثاغورية : « العدد دليل الفكر الانساني وسيده . ولولا قوته لبقي كل شيء غامضاً مضطرباً » [٧] . لولاه لعشنا في عالم من الخداع والوهم لا في عالم من الحقيقة والصدق . وفي العدد ـ وحده دون غيره ـ نجد عالمـاً قابلاً للفهم والادراك .

قصور الفكر
الفيثاغوري

أما أن هذا العالم عالم جديد من الأفكار ، أما أن عالم العـدد عالم رمزي فتلك فكرة كانت بمنأى تام عن عقول المفكرين الفيثـاغوريين ؛ فها هنا وفي كل الأحوال الأخرى لم يكن لديهم تميز واضح بين الرمز والمرموز اليه . الرمز لا يفسر المرموز اليه فحسب وانمـا يحل محله . ليست الأشياء متصلةً بالعدد أو معبراً عنها به . الأشياء أعداد . لكنا

---

٧ ـ انظر فيلولاوس ، القطعة : ١١/٤ وفي ديلس: « قطع للفلاسفة اللذين عاشوا قبل سقراط » ١ :/٤٠٨، ٤١١ .

لم نعد نؤيد هذه الفكرة الفيثاغورية عن حقيقة العدد الجوهرية ، لم نعد نعتبر العدد لبّ الحقيقة الواقعة . بل نعترف بأن العدد وظيفة أساسية من وظائف المعرفة الانسانية ، خطوة ضرورية في سياق اخراج الامور الى حيز الموضوعية ؛ وهذا السياق يبدأ باللغة ثم ينتحل في العلم شكلاً جديداً كلّ الجدة . في اللغة نجد الجهود الأولى في التصنيف والتقسيم ولكنها جهود غير مترابطة ، ولا تستطيع أن تؤدي الى وضع تنظيمي تفريعي تقسيمي صحيح ، لأن رموز اللغة ليس لها نظام تصنيفي محدد ، ولكل مصطلح لغوي بمفرده « منطقة معنى » خاصة . وهو كما يقول جاردنر : « خيط من شعاع يضيء أولاً هذا الجزء ثم ذاك الجزء من الميدان الذي يقع فيه الشيء أو تقع فيه عدة أشياء متسلسلة تسلسلاً معقداً في الجملة » [٨] . ولكن هذه الخيوط المختلفة من النور ليست ذات بؤرة واحدة ، وانما هي مبددة متباعدة . وتصنع كل كلمة جديدة بداية جديدة في « تركيب المتعدد » .

قيمة العدد

وتتغير هذه الحال تغيراً تاماً حالما تدخل منطقة العدد ؛ ثمة لا نستطيع ان نتحدث عن أعداد مفردة او قائمة بمعزل عن سواها ، فإن جوهر العدد دائماً نسبي لا مطلق . فالعدد المفرد ليس إلا مكان مفرد في نظام تقسيمي عام وليس له كيان في ذاته ولا حقيقة قائمة بنفسها . وموقعه الذي يشغله في الجهاز العددي كله هو الذي يحدد معناه . أما تسلسل الأعداد الطبيعية فانه تسلسل لا نهائي ، إلا ان تلك اللانهائية لا تحدّد معرفتنا النظرية بحدود ؛ وهي لا تعني : « لا تعيينيةً » أو Apeiron — حسب تعبير افلاطون — وإنما تدل على عكس ذلك تماماً . وفي سياق

٨ — جاردنر : « نظرية الكلام واللغة » : ٥١

الاعداد لا نجد حداً خارجياً او « كلمة أخيرة » وانما الذي نجده تحديدٌ يتحقق بسبب مبدأ منطقي ذاتي داخلي . فكل المصطلحات مرتبطة معاً برابطة مشتركة ، وهي تستمد أصولها من علاقة مولّدة هي العلاقة التي تصل بين العدد « ن » وما يتلوه مباشرة : (ن + ١) ومن هذه العلاقة البسيطة نستطيع ان نستمد كل خصائص الاعداد الصحيحة . وهذه العلامة المميزة لهذا النظام ، بل اعظم ميزة منطقية فيه ، هي وضوحه الناصع الكامل. وفي نظرياتنا الحديثة ، نظريات فريجه ورسل وبينو وددكند ، فقد العدد كل أسراره الخصائصية المتصلة بكينونته . واصبحنا نرى فيه رمزية جديدة قوية تفوق رمزية الكلام تفوقاً لا يحد ، من أجل ما تحققه من أغراض علمية ، لأن الذي نجده في هذه الرمزية ليس كلمات بل مصطلحات تجري على خطة واحدة أساسية ، ومن ثم تدلنا على قانون بنائي واضح محدد .

وقفة حائرة ازاء العدد في الفكر القديم

ومع ذلك فان الكشف الفيثاغوري كان يعني خطوة اولى في تطور العلم الطبيعي . لأن حقيقة جديدة وضعت فجأة كلّ النظرية الفيثاغورية عن العدد امام علامة استفهام ، ذلك ان الفيثاغوريين وجدوا ان الخط المقابل للزاوية القائمة في مثلث قائم الزاوية ليس له مقياس مشترك مع الضلعين الآخرين* ، عندئذ كان عليهم ان يواجهوا مشكلة جديدة كل الجدة . وإنا لنجد هذه الورطة المنطقية تتردد ترددا عميقاً في تاريخ الفكر اليوناني كله وبخاصة في محاورات أفلاطون ، وهي تمثل ازمة اصيلة في الرياضيات اليونانية . ولم يستطع اي مفكر قديم ان يحلّ هذه المشكلة بطريقتنا الحديثة أي بايجاد ما سميّ « الاعداد الصماء » < اللاعقلية > لان المنطق الاغريقي والرياضيات

* [عندما تفرض ان احد الضلعين : ٣ والثاني : ٤ والوتر : ٥ تكون هذه العلاقة واضحة لان مجموع مربعي الضلعين ٢٥ وهو مساو لمربع الوتر ، فاذا غيرت هذه النسبة لم تكن الاعداد الصحيحة صالحة للتعبير عن هذه النسبة ، وهذه هي المشكلة التي حيرت الفيثاغوريين ولا تحلها إلا الاعداد الصماء] . (المترجم)

الاغريقية كانا يريان في مثل هذا المصطلح تناقضاً ، فمثل هذه الاعداد شيء لا يُفكَّرُ فيه ولا يتحدث عنه ، arrhéton [٩] . وما دام العدد قد عرف بانه صحيح او تناسب بين صحيحين فكل طول غير منتسب هو طول لا يقبل اي تعبير عددي ، اي يتحدى القوى المنطقية في العدد ويلغيها . اما ما بحث عنه الفيثاغوريون في العدد وما وجدوه فيه فهو الانسجام التام بين كل صنوف الموجودات وكل صور المعرفة من ادراك حسي وحدس وتفكير ، ومن عهدئذ اصبح الحساب والهندسة والفيزيا والموسيقى والفلك كلا متلائماً متفرداً . واصبحت كل الأشياء في السماء والارض : « انسجاماً وعدداً » [١٠]. فلما اكتشفت الاطوال غير المنتسبة كان اكتشافها محطما لتلك الفكرة ، فلم يعد بين الحساب والهندسة انسجام واقعي ، أي لم يعد ثمة انسجام بين منطقة الاعداد القائمة بنفسها ومنطقة المقادير المستمرة.

نظرية الاستمرار الرياضي

واحتاجت اعادة الانسجام الى جهود بذلت طوال عدة قرون من التفكير الحسابي والفلسفي . ومن آخر ما حققه الفكر الرياضي نظرية منطقية للاستمرار الرياضي[١١] ، Mathematical continuum . وبدون هذه النظرية كان كلُّ خلق الأعداد الجديدة ــ الكسور والأعداد الصماء وما أشبه ــ يبدو دائماً امراً محفوفا بالخطر مستدعيا للتشكك . لو ان العقل الانساني خلق بقوته ــ متحكما ــ مجالاً من الأشياء جديداً لكان علينا ان نغير كل افكارنا عن الحقيقة الموضوعية ، ولكن الورطة المنطقية تفقد قوتها هنا إذا اعتبرنا الطابع الرمزي للعدد ؛ إذ يتضح في هذه الحال أننا

---

٩ ــ انظر هينريش شولتز و هـ. هاسه « الأزمــة في مبادىء اسس الرياضيات اليونانيــة » (شارلوتنبرج ١٩٢٨) .

١٠ ــ انظر ارسطوطاليس : « ما وراء الطبيعة » ١/٥ : ٩٨٥ ب

١١ــ انظر هرمان فيل: « الاستمرار » ملاحظات نقدية في أسس التحليل »(ليبزج ١٩١٨) .

بايجاد فئات جديدة من الأعداد لا نخلق موضوعات < موادّ > جديدة وإنما نخلق رموزاً جديدة ، فالأعداد الطبيعية بهذا الاعتبـار على مستوى واحد هي والاعداد الصماء او الكسرية ، فهي أيضا ليست أوصافا او صوراً لأشياء محسوسة ، أي لموادّ مادية ؛ وإنما تعبر عن علاقات بسيطة جداً ، فاذا توسعت المنطقة الطبيعية للأعداد فان انبساطها على ميـدان واسع يعني فحسب الاتيان برموز جديدة تستطيع ان تصف علاقات نظام أعلى ، وتكون الأعداد الجديدة حينئـذ رموزاً لا لعلاقات بسيطة ولكن « لعلاقات العلاقات » و « لعلاقات علاقات العلاقات » وهكذا . ولا يتعارض هذا كله مع طبيعة الاعداد الصحيحة وإنما يوضح طبيعتها ويؤكدها . وقد كان على الفكر الرياضي من أجل ان يَملأ الفجوة بين الأعداد الصحيحة ـ وهي كميات قائمة بذاتها ـ وبين عالم الأحـداث المادية المشمول في استمرار المسافة والزمن ـ كان على الفكر الرياضي أن يجد أداة جديدة . ولو كان العدد « شيئا » أي : « مادة في ذاتها ولا تدرك إلا من خـلال ذاتها » Substantia quae in se est et per se concipitur لكانت المشكلة غير قابلة للحل ، ولكن بما انه لغة رمزية كان الشيء الضروري الوحيد هو تطوير الكلمات ، او المورفولوجيا أو تركيب هذه اللغة الرمزية على نحو مناسب . ولم يكن المطلوب هاهنا تغييراً في طبيعة العدد وجوهره وإنمـا تغيير في معناه . وكان على الفلسفة الرياضية ان تثبت أن مثل هذا التغيير لا يؤدي الى غموض او تناقض ـ أي ان المقادير التي لا يمكن التعبـير عنها بالاعداد الصحيحة أو بالنسب بين الأعداد الصحيحة قد أصبح فهمها والتعبير عنها ممكنين بايجاد تلك الرموز الجديدة .

ظهور هندسة ديكارت التحليلية

وكان من المكتشفات الأولى العظيمة التي حققتها الفلسفة الحديثة أن كل المسائل الهندسية تقبل مثل هذا التحوّل . وقد قدمت هندسة ديكارت

التحليلية أول برهان مقنع عن هذه العلاقة بين العدد وقدرته على الانبساط الى ميادين واسعة . ومن عهدئذ بطلت أن تكون لغة الفلسفة مصطلحاً خاصا بل أصبحت جزءاً من لغة اكثر شمولاً أي لغة « رياضيات كليّة » .

اخفاق ديكارت في خلق طبيعيات رياضية

غير أن ديكارت لم يكن يستطيع ، بعدُ ، أن يسيطر على العالم الماديّ ، عالم المادة والحركة ، بنفس الطريقة التي أحكم فيها السيطرة على العالم الرياضي . فاخفق في محاولته لايجاد طبيعيات رياضية . ان مادة عالمنا الماديّ مؤلفة من معلومات حسية وقد كانت الحقائق العنيدة الجامحة التي تمثلها معلومات الحسّ تتأبّى على ما يحاولة فكر ديكارت المنطقي العقلاني ، فبقيت الطبيعيات التي أوجدها شبكة من الفروض التعسفية .

ولكن ان كان ديكارت في ميدان الفيزيا قد أخطأ في الوسائل فانه لم يخطىء في الهدف الفلسفي الأساسي . ومن يومئذ فُهم ذلك الهدف بوضوح ورسخت أصوله ، فلقد نزعت الطبيعيات في كلّ فروعها الفردية الى نقطة واحدة لا تتعداها ، اذ حاولت أن تضع كل عالم الظواهر الطبيعية تحت سيطرة الرياضيات .

لغة العلم في القديم مجازية

لا نجد في هذا المثل الأعلى العام المنهجي عداء بين الطبيعيات القديمة والمحدثة ، فان ميكانيكا الكمّ هي في بعض معانيها بعث صحيح ، أي تجديد وتأكيد ، للمثل الأعلى الفيثاغوري ، الا أنّ الضرورة في هذه الحال كانت تستدعي ايجاد لغة رمزية أشد تجريداً . ولما وصف ذيموقريطس تركيب الذرّات استعان بمقايسات مستمدة من عالم تجربتنا الحسية ، فقدم صورة للذرة تشبه المواد العامة في كوننا المنظور ، وقال ان الذرات تمايز فيما بينها بالشكل والحجم وترتيب اجزائها ، وفسّر ترابطها بصلات مادية ، فكل ذرة مزودة بـ « كُبّشات » وكرات وتجاويف تمكن الذرات من ان يعلق بعضها ببعض . غير ان هذا الخيال ، هذا التصوير

المجازي ، قد اختفى من نظرياتنا الحديثة عن الذرة ، وفي الانموذج الذي تمثله بور للذرة لا نجد مثل هذه اللغة الخلابة * . لم يعد العلم يتحدث بلغة التجربة الحسية العامة ــ اصبح يتكلم بلغة الفيثاغوريين . لقد جاءت رمزية العدد الخالصة وخلفت رمزية الكلام العادي وطمستها فاصبح من الممكن ان يوصف الكون الاصغر ــ عالم الظواهر الذرية المتداخلة ــ لا عالمنا المنظور فحسب ــ بهذه اللغة الرمزية ، وقد اثبت هذا انه فاتحة تفسير تنظيمي تقسيمي جديد كل الجدة . كتب آرنولد سومرفيلد في مقدمة كتابه «المبنى الذرّي وخيوط الطيف الشمسي » يقول :

رمزية العدد لغة مجردة

التحليل الطيفي لا بد ان يؤدي الى حل مشكلة الذرة

« بعد اكتشاف التحليل الطيفي لم يعد أحد مُدَرَّبٌ في الفيزيا يشك في أن مشكلة الذرة ستحل عندما تعلم الفيزياثيون لغة الطيف الشمسي . وفي خلال ستين عاماً من البحث المطيافيّ جمعت كمية كبيرة من المادة كانت متعددة الجوانب حتى خيل للباحثين أنها تعيا على الحلّ ... أما اليوم فان ما نسمعه من لغة الطيف هو « موسيقى الافلاك » الحقة داخل الذرة ، نسمع اوتاراً من العلاقات الصحيحة ، نظاماً وانسجاماً يصبحان أشد كمالاً على الرغم من التنوع ذي الجوانب المتعددة ... كل القوانين الصحيحة لخطوط الطيف وللنظرية الذرية تنبع أصلاً من نظرية الكمّ ــ Quantum theory – فهي « القانون » العجيب الذي

* [كان الانموذج الذي تمثله بور للذرة حتى سنة ١٩٢٤ هو ان تركيبها يشبه النظام الشمسي اي ان لها نواة تدور حولها الالكترونات . وقد صحت هذه الفكرة في حال الايدروجين ولم تصح في المواد الاخرى . وفي سنة ١٩٢٥ كتب بور مقالا بعنوان « النظرية الذرية والميكانيكا » قال فيه انه من الخطأ تمثيل النظرية الذرية بقياسها على النظريات الميكانيكية والديناميكية الكهربائية واضاف انه لا بد من ان نرفض فكرة الزمن والفراغ المسافي التي حاول العلماء ان يفسروا بها الظواهر الطبيعية] . (المترجم)

تعزف عليه الطبيعة موسيقى الطيف ، وحسب إيقاعه تنظم مبنى الذرة والنويّات » [١٢] .

الكيمياء مثل على التطور في اللغة العلمية

وتاريخ الكيمياء من خير الامثلة وأبرزها على هذا التحول البطيء في اللغة العلمية ، فقد تأخرت الكيمياء كثيراً عن الطبيعة في سيرها « على طريق العلم اللاحب » . ولم يكن الذي عوّق تقدم الفكر الكيميائي وخلّى الكيمياء في نطاق الافكار السابقة لنهضة العلم هو الافتقار الى شواهد تجريبية جديدة . ولو درسنا تاريخ علم الصنعة لوجدنا لدى علماء الصنعة موهبة فذة في الملاحظة ؛ فقد جمعوا كمية كبيرة من الحقائق القيمة ، مادة خامة لم تكن الكيمياء دونها لتتقدم وتتطور [١٣] . غير أن الصورة التي قدّمت فيها تلك المادة لم تكن ملائمة ، وعندما بدأ عالم الصنعة يصف ملاحظاته لم يكن لديه من أداة يستغلها إلا لغة نصف أسطورية مليئة بالاصطلاحات الغامضة السيئة التحديد . فكان يتكلم بالمجازات والتشبيهات التمثيلية لا بالافكار العلمية ، وتركت تلك اللغة الغامضة طابعها على كل فكرته عن الطبيعة ، فأصبحت الطبيعة لديه منطقة خصائص غامضة لا يفهمها إلا الراسخون ، الا الافذاذ اللوذعيون .

وبدأ اتجاه جديد من الفكر الكيميائي في فترة عصر النهضة وسار الفكر البيولوجي والطبي في مذاهب « الكيمياء الطبية » ، ولكن التمرس العلمي الصحيح بمشكلات الكيمياء لم يتمّ حتى حلّ القرن السابع عشر . وكان كتاب « الكيميائي المتشكك » Chymista Scepticus (١٦٧٧)

---

١٢ – (الطبعة الالمانية ١٩١٩) والترجمة الانجليزية بقلم هنري ل . بروز (نيويورك ، دتون ١٩٢٣)

١٣ – انظر في تاريخ علم الصنعة . إ . أ . فون لبان : « أصل علم الصنعة وانتشاره » (برلين شبرنجر ، ١٩١٩) ولين ثورنديك : « تاريخ السحر والعلوم التجريبية » (نيويورك ١٩٢٣ – ١٩٤١) ست مجلدات .

لروبرت بويل أول مثل عظيم للمثل الأعلى الحديث في الكيمياء، مؤسس على فكرة جديدة عامة في الطبيعة والقوانين الطبيعية. ولكن حتى في هذا الموطن وفي التطور التالي لنظرية الفلوجستونphlogiston * لا نجد إلا وصفاً نوعياً للعمليات الكياوية ؛ ولم تتعلم الكيمياء ان تتحدث بلغة الكمّ قبل نهاية القرن الثامن عشر ، أي عصر لافوازييه . ومن ثم أخذ التقدم يتم بسرعة . ولما اكتشف دالتون قانون النسب المتكافئة والنسب المتضاعفة انفتح أمام الكيمياء طريق جديدة . فقد تأثلت قوة الرياضيات ورسخت ، ومع ذلك بقيت ميادين واسعة من التجربة الكيميائية لا تخضع لقواعد الرياضيات ، وكانت قائمة العناصر الكيميائية قائمة تجريبية فحسب ، ولم تكن تعتمد على مبدأ ثابت او تدل على نظام تقسيمي محدد . ولكن هذه العقبة الأخيرة نفسها أزيلت باستكشاف نظام دوريّ للعناصر . فوجد كل عنصر مكانه في نظام مناسب ، وميز هذا المكان بعدده الذرّي . « والعدد الذري الصحيح ليس إلا العدد الذي يعطي مكان العنصر في النظام الطبيعي حين تعتبر العلاقات الكيميائية في الحكم على ترتيب كل عنصر » ، وبالاعتماد على أساس من النظام الدوري أمكن للباحثين ان يتكهنوا بعناصر مجهولة وان يستكشفوها من بعد . وهكذا حصلت الكيمياء على مبنى رياضي واستنتاجي جديد (١٤) .

السياق نفسه في البيولوجيا

ونستطيع ان نتتبع هذا الاتجاه العام نفسه من الفكر في تاريخ البيولوجيا : بدأت البيولوجيا كغيرها من العلوم الطبيعية الأخرى بتصنيف

* [هي نظرية العالمين الالمانيين بيخر وشتال في الاحتراق ، ومجملها ان كل المواد القابلة للاحتراق تحتوي مادة نارية تسمى فلوجستون وتفقدها حين تحترق . فالمعادن القابلة للاحتراق مثلا مركبة من شيئين : الفلوجستون والأوكسيد ، فاذا احترقت ذهب الفلوجستون وبقي الأوكسيد ، وقد تلاشت هذه النظرية عند اكتشاف الاوكسجين] . (المترجم)

١٤ ــ من شاء تفصيلا فليراجع مثلا كتاب سومرفيلد الذي تقدم ذكره ، الفصل الثاني .

الحقائق ، تهذيبها في ذلك دلالات الفئات والأصناف الموجودة في لغتنا العادية، وأعطت البيولوجيا العلمية لتلك الدلالات معنى أكثر تحديداً . فنجد في علم الحيوان لدى ارسطوطاليس وعلم النبات لدى ثيوفراسطس درجة عالية من التناسب والنظام المنهجي . ولكن هذه الصور القديمة من التصنيف قد أفلت شمسها في البيولوجيا الحديثة بظهور مثل أعلى جديد . وتمر البيولوجيا ببطء في مرحلة جديدة من « نظرية تصاغ استنتاجاً ». ويقول الاستاذ نورثروب : « كل علم في تطوره الطبيعي يمر في مرحلتين : المرحلة الاولى التي نسميها مرحلة التاريخ الطبيعي ؛ والثانية مرحلة النظرية المقررة افتراضاً . والى كل مرحلة من هاتين ينتمي نمط محدد من الفكرة العلمية . اما نمط الفكرة العلمية في مرحلة التاريخ الطبيعي فانا نسميه « فكرة بالمعاينة » . وأما نمط الفكرة في المرحلة المقررة افتراضاً فانا نسميه « فكرة بالافتراض ». والفكرة بالمعاينة هي التي يعطي معناها الكامل شيءٌ أدرك تواً . والفكرة بالافتراض هي التي يقرر معناها لها فروضٌ من النظرية الاستنتاجية التي تجيء فيها تلك الفكرة »[١٥] .

ونحتاج دائماً في هذه الخطوة الحاسمة التي تؤدي من المدرك الى المفهوم ، الى أداة من الفكر جديدة ، علينا ان نُرجِعَ ملاحظاتنا الى نظام من الرموز حسن الترتيب لكي نجعلها مناسبة يمكن تفسيرها بمصطلحات الافكار العلمية .

ليبنتز والرمزية الرياضية

الرياضيات لغة رمزية عامة ـ أي هي لا تتعلق بوصف الأشياء وإنما تهتم بالتعبيرات العامة عن العلاقات ، هذه فكرة تأخر ظهورها في تاريخ الفلسفة . ولم تظهر نظرية في الرياضيات مؤسسة على هذا الافتراض قبل

١٥ ـ ف . س . ك . نورثروب « منهج العلم الطبيعي ونظرياته وأثر ذلك كله في التنظيم البيولوجي » (Growth Supplement 1940) ص : ١٢٧ ـ ١٥٤

القرن السابع عشر ، وكان ليبنتز أول مفكر حديث عظيم ، ذي بصر نافذ بالطابع الصحيح للرمزية الرياضية ، فاستخلص منها نتائج مثمرة شاملة . ومن هذه الناحية لا يختلف تاريخ الرياضيات عن تاريخ كل الأشكال الرمزية الاخرى ؛ وقد ثبت أنه من الصعب حتى على الرياضيات نفسها أن تستكشف « بعداً » جديداً من الفكر الرمزي ، ومثل هذا الفكر قد استعمله الرياضيون مدة طويلة قبل أن يستطيعوا تعليل طابعه المنطقي الخاص . ورموز الرياضيات ، كرموز اللغة والفن ، محاطة منذ البداية بجو سحري . فهي تلحظ برهبة واحترام ديني ، ثم تطور هذا الايمان الديني الصوفي ببطء من بعد فأصبح نوعاً من الايمان المتافيزيقي . وفي فلسفة افلاطون لم يعد العدد مغلفاً بالغيبية بل اعتبر ، على العكس ، مركز العالم الفكري — أي أصبح قبس الهدى الى كل صدق ووضوح . ولما قدّم افلاطون في شيخوخته نظريته في العالم المثالي حاول ان يصفها عن طريق العدد البحت ، فعدّ الرياضيات منطقة وسطاً بين عالم الحس وعالم ما فوق الحس ؛ لقد كان هو ايضاً فيثاغورياً مخلصاً — وبما انه كان كذلك اقتنع أن قوة العدد تنبسط على العالم المنظور كله . إلا أن الجوهر المتافيزيقي للعدد ليس مما تكشف عنه ظاهرة منظورة ، إذ الظواهر تشترك في ذلك الجوهر ولكنها لا تستطيع أن تعبر عنه تعبيراً كافياً — وإنما تقع دونه . ومن الخطأ أن نعد تلك الأعداد المنظورة التي نجدها في الظواهر الطبيعية ، أي في حركات الأجرام السماوية ، أعداداً رياضية حقة . وإن ما نراه ثمة ليس إلا « دلالات Paradeigmata » على الأعداد المثالية البحتة ، وعلى الفكر والذكاء أن يدركا هذه الأعداد وليس ذلك من مهمة البصر . يقول افلاطون :

افلاطون فيثاغوري في تقديره للرياضيات

« يجب أن نتخذ السماوات المرصعة أنموذجاً لنوضّح به تلك

المعرفة < الفلكية > العليا . إن جمال السماوات كجمال الأشكال أو الصور التي أجادت صنعها يد ديدالوس أو فنان آخر عظيم ، مما قد يتاح لنا ان نراه . وأي مهندس رآها اعجبته روعة صنعها ولكنه لن يخطر له أن يظن انه واجدٌ فيها نسبة المساوي الصحيح أو الضعف الصحيح أو حقيقــة أي نسبة أخرى ... أليس لدى الفلكي الأصيل نفس الشعور عنــدما ينظر الى حركات النجوم ؟ أليس يظن ان السماوات وما في السموات قد صنعها خالقها على أكمل وجه ؟ ولكنه لن يتخيل ان نسبة الليل الى النهــار ونسبة هذين الى الشهر ونسبة الشهر الى السنة ونسبة النجوم إلى هــذه جميعاً أو الى بعضها البعض ، أو أي شيء آخر مادي منظور ـ لن يتخيل انها خالدة وأنها ليست عرضة للخروج عن أفلاكها ـ ذاك يكون سخفاً ، ويساويه سخفاً أن يجهد نفسه في البحث عن حقائقها المضبوطة »[16] .

الرياضيات تدرس العلاقات وأنماطها

إن علم المعرفة الحديث لم يعد يعتقد نظرية افلاطون في العدد ، إذ لا يعتبر الرياضيات دراسة للاشياء ـ منظورة كانت أو غير منظورة ـ وإنما هي دراسة للعلاقات وأنماط العلاقات . فاذا تحدثنا عن موضوعية العــدد لم نعتبره كياناً متافيزيقياً أو فيزيقياً منفصلا ، وإنما الذي نريد أن نعبر عنه هو أن العدد أداة لكشف الطبيعة والواقع ؛ ويقدم لنا تاريخ العلم أمثلة نموذجية من هذه العمليــة الفكرية المستمرة . وكثيراً ما يبدو أن الفكر الرياضي يتقدم البحث الطبيعي . فأهم النظريات الرياضية لدينا لم تنبع من حاجات عملية أو صناعية . وانما هي تتصور بحسبانها خططاً عامــة من

الفكر الرياضي لا يتولد من حاجات عملية

---

١٦ ـ افلاطون : الجمهورية : ٥٢٩ ، ٥٣٠ (ترجمة جويت) [وترجمة كورنفورد ص : ٢٤٢-٢٤٣] .

الفكر سابقة لأي تطبيق عملي . ولما أن طوّر اينشتين نظريته في النسبية عاد إلى هندسة ريمان التي كوّنت منذ عهد بعيد والتي كان ريمان نفسه يعدها محض إمكان منطقي ، إلا انه كان مؤمناً بأننا في حاجة لمثل تلك الامكانات لكي نكون مستعدين لوصف الحقائق الواقعية . وما نحتاجه هو حرية كاملة في بناء الصور المتعددة من رمزيتنا الرياضية لكي نزود الفكر الطبيعي بجميع أدواته التفكيرية . إن الطبيعة معين لا ينضب ـ لانها ستظل دائماً تضع لنا مشكلات جديدة لم نكن نتوقعها . ولا نستطيع أن نتنبأ بالحقائق ولكننا نستطيع أن نُعدّ العدة لتفسير عقلي للحقائق من خلال قوة الفكر الرمزي .

الرأى في الحتمية العددي

واذا قبلنا هذه النظرة استطعنا ان نجد الجواب على مشكلة في العلم الطبيعي الحديث من أصعب المشكلات وأكثرها إثارة للجدل ـ أعني مشكلة الحتمية . ان ما يحتاجه العلم ليس حتمية متافيزيقية بل حتمية منهجية . وقد ننكر الحتمية الآلية التي وجدت تعبيراً عنها في القاعدة التي وضعها لابلاس[١٧] ، الا اننا لا نستطيع ان نعترض على الحتمية العلمية ، حتمية العدد ، إذ لم نعد نعتبر العدد قوة غيبية أو جوهراً متافيزيقياً للاشياء ، وانما نعتبره أداة معيّنة من أدوات المعرفة . ومن الواضح ان هذه الفكرة ما تزال سليمة ولم تُثِرْ حولها الشكّ أيُّ نتيجةٍ في الفيزيا الحديثة . وقد دلنا تقدم ميكانيكا الكمّ على ان لغتنا الرياضية أغنى وأكثر مرونة وانطباقاً بأكثر مما كانت عليه الحال في نظم الفيزيا القديمة لأنها تقبل التكيف فتناسب

١٧ ـ انظر في هذه المشكلة كاسيرر : « الحتمية واللاحتمية في الطبيعيات الحديثة ».

مشكلات جديدة ومتطلبات جديدة . ولما تقدم هايسنبرج بنظريته * استعمل شكلاً جديداً من الرمزية الجبرية ، وهي رمزية لم تعـد تناسبها بعض القواعد الجبرية العادية لدينا ، ولكن كل نهج جديد يظل يحتفظ للعدد بصورته العامة وقد قال جاوس ان الرياضيات ملكة العلم وان الحساب ملك الرياضيات . وصرّح فيلكس كلاين في عرض تاريخي لتطور الفكر الرياضي خلال القرن التاسع عشر — صرّح ان أحد المظاهر المميزة لذلك التطور هو التقدم في صبغ الرياضيات جميعـاً بصبغة حسابية [١٨] . وكذلك نستطيع ان نتتبع عملية تعميم الصبغة الحسابية Arithmetization في تاريخ الفيزيا الحديثة . وبين مربعيات هملتون حتى النظم المختلفة من ميكانيكا الكم نجد نظم الرمزية الجبرية المعقدة تتزايد . ويعمل العالم على أساس انه سينجح في النهاية في ايجاد رمزية ملائمة تمكنه من ان يصف ملاحظاته بلغة عامة مفهومة لدى العموم ، حتى في أشد الاحوال تعقيداً .

حقاً إن العالم لا يقدم لنا برهاناً منطقياً او تجريبياً على هذا الفرض الاساسي ، إنما البرهان الوحيد الذي يقدمه هو عمله . فهو يقبل مبدأ الحتمية العددية ويجعلهـا قاعدة تهديه ، يجعلها فكرة منظمة تمنح عمله انسجامـه المنطقي ووحدته التنظيمية .

---

* [اعتمـد هايسنبرج على نوع جديد من الجبر اصبح فيه قانون حد التبـادل الرياضي Commutative Law في الضرب غير صحيح . أي ان a × b حسب هذا الجبر الجديد لم تعد تساوي b × a وفي هذا النوع من الجبر يبدو المظهر الرمزي واضحاً كل الوضوح في ظهور الكميات التخيلية في قانون حد التبادل المذكور . وبهذا احتفظت نظرية الكم بطريقة رياضية لا يمكن تفسيرها بالعلاقات البسيطة بين الاشياء في الفراغ المساني والزمن . وقد أيد هايسنبرج ايضاً فكرة بور فأكد ان الذرة في الفيزيا الحديثة لا تمثل الا بمعادلة تفاضلية جزئية في فراغ غير محسوس كثير الأبعاد ، وان كل خصائصها تستخرج استنتاجاً ولا يمكن ان ننسب اليها خصائص مادية . وأي صورة يكونها خيالنا للذرة تعدصورة ناقصة] . (المترجم) .

١٨ — فيلكس كلاين : « محاضرات في تطـور الرياضيات في القرن التاسع عشر » (برلين ١٩٢٦ — ١٩٢٧) .

موقف العقل العلمي يوضحه هلمهولتز

ومن خير الاقوال التي تتحدث عن الطابع العام لهـذه العملية العلمية قولة أجدها في رسالة لهلمهولتز عنوانها : « مقال في البصريات الفيزيولوجية ». يقول هلمهولتز : إذا لم تكن مبادىء معرفتنا العلية ـ كقانون العلية مثلاً ـ الا قواعد تجريبيـة فان برهانهـا الاستقرائي قد يكون في حال سيئة جداً. وخير ما نقوله إن هذه المبادىء ليست أصح واثبت بكثير مـن قواعد علم الأنواء، كقانون دورة الريح ... الخ. ولكن هـذه المبادىء تحمل على وجهها طابع القوانين المنطقية الخالصة لأن النتائج المستمدة منها لا تتعلق بتجربتنا الواقعية وبحقائق الطبيعة وانما تتصل بتفسيرنا للطبيعة.

« إن عملية فهمنا فيما يتصل بالظواهر الطبيعية هي اننا نحاول ان نجد « افكاراً عامة » و « قوانين طبيعة ». أما قوانين الطبيعة فليست الا مفهومات كليّة < generic > من اجل التغيرات في الطبيعة ... من ثم اذا لم نستطع ان نرد الظواهر الطبيعية الى قانون ... يبطل إمكان فهمنا لتلك الظواهر.

« على أية حال يجب أن نحاول فهمها ، إذ ليس هناك منهج آخر لوضعهـا تحت سيطرة الفكر . وببحثنا هذا لها يجب أن نمضي قدمـاً مفترضين انها قابلة للفهم والادراك. وعلى حسب ذلك فان قانون العقل الكافي ليس في الحقيقة إلا « حثاً » لفكرنا لكي يضع كل مدركاتنـا الحسية تحت سيطرته وليس هو قانون طبيعة. فكرنا هو القوة التي تكوّن الافكار العامة ولا علاقة له بمدركاتنا الحسية وتجاربنا الا ان استطاع ان يكوّن افكاراً وقوانين عامة ... والى جانب فكرنا لا توجد قوة اخرى منظمة ... لفهم العـالم الخارجي. فاذا كنا لا نستطيع ان نتصور شيئاً لم نستطع ان نتصوره موجوداً »[١٩].

---

١٩ ـ هلمهولتز : « مقال في البصريات الفيزيولوجية » ترجمة جيمس ب. سثول (الجمعيـة البصرية بامريكا ـ شركة جورج بنتا للنشر ١٩٢٥، حقوق الطبع لدى ج. ا. ستشرت) : ٣/٣٣-٣٥.

تصف هذه الكلمات بطريقة واضحة جداً الموقف العام للعقل العلمي . ان العالم ليعرف أن هناك ميادين واسعة جداً من الظواهر التي لم يكن في المستطاع ردّها الى قوانين صارمة والى قواعد حسابية مضبوطة ، ومع ذلك يظل مخلصاً لعقيدته الفيثاغورية العامة : انه يعتقد أن الطبيعة حين تؤخذ كلاً وفي كل ميادينها الخاصة فانها «عدد وانسجام» . وربما أحس كثير من العلماء العظام امام عظمة الطبيعة واتساعها ذلك الاحساس الخاص الذي عبرّ عنه نيوتن في قولة مشهورة . ربما ظنوا انهم كانوا في عملهم كالطفل الذي يمشي على شاطىء محيط عظيم ويسلي نفسه بين الحين والحين بالتقاط حصاة ، جذب نظره اليها شكلها أو لونها . ان هذا الشعور المتواضع مفهوم ولكنه لا يعطي وصفاً صحيحاً كاملاً لعمل العالم . فالعالم لا يبلغ غايته دول انصياع تام لحقائق الطبيعة ، ولكن هذا الانصياع ليس خضوعاً سالباً . ولم يكن عمل كل العلماء الطبيعيين الكبار ، مثل جاليليو ونيوتن وماكسويل وهلمهولتز وبلانك واينشتين ، محض جمع للحقائق ، وإنما كان عملاً نظرياً ـ اي عملاً بنائيا ـ . هذه التلقائية ، اي هذا الخصب المنتج ، هو مركز الفعاليات الانسانية ، تلك هي قوة الانسان العليا وهي تعين في نفس الوقت الحد الطبيعي لعالمنا الانساني . ولا يستطيع الانسان شيئا في اللغة والدين والفن والعلم سوى ان يبني عالمه ـ العالم الرمزي الذي يمكنه من ان يفهم التجربة الانسانية ويفسرها ، وان يفصح عنها وينظمها ، وان يركبها ويمنحها صبغة كلية .

تواضع العالم امام الطبيعة لا يفسر حقيقة عمله

(١٢)

خلاصة وخاتمة

لو التفتنا في نهاية هذه الطريق الطويلة الى نقطة انطلاقنا فقد يدركنا الشك في اننا بلغنا غايتنا . تبدأ فلسفة الحضارة بافتراض ان عالم الحضارة الانسانية ليس مجموعة من الحقائق المسيّبة المتباعدة . وتسعى لتفهم هـذه الحقائق وتتصورها نظاماً او كلاً عضوياً ، وربما بدا للنظرة التجريبية أو التاريخية ان جمع المعلومات عن الحضارة الانسانية أمر كافٍ ، اذ اننا في الاتجاه التجريبي والتاريخي نهتم باتساع الحيـاة الانسانية ونهيم في دراسة الظواهر المعينة من حيث غناها وتنوعها ، ونستمتع بالألوان المتعددة والنغمات المتعددة في الطبيعة الانسانية . إلا ان التحليل الفلسفي يضع لنفسه مهمة مختلفة عن هذا . فنقطة بدايته ومفترضه متجسدان في اعتقاده ان خيوط الأشعة المتنوعة المتفرقة ــ ظاهرياً ــ قد تجمع معاً وتجعل في بؤرة واحدة. ثمة ترتد الحقائق الى صور ، ولهذه الصور ــ افتراضاً ــ وحدة داخلية . ترى هل استطعنا ان نثبت هذه النقطة الرئيسية ؟ ألم تدلنا تحليلاتنا كل بمفرده على نقيض ذلك ؟ ذلك اننا كنا طوال هذا البحث نؤكد الطابع الخاص والمبنى الخاص لكل شكل من الاشكال الرمزية للأسطورة واللغة

والفن والدين والتاريخ والعلم . فاذا تذكرنا هذا المظهر من بحثنا فقد نحس أننا نؤثر الفكرة المضادة ، أي فكرة عدم الاستمرار والتكاثر الجذري في الحضارة الانسانية .

وقد يكون من العسير ان ننقض هذه الفكرة من الزاوية الانتولوجية او المتافيزيقية . اما لدى الفلسفة الناقدة فان المشكلة تنتحل وجها آخر . ثمة لا نكون مضطرين لإثبات الوحدة الجوهرية في الانسان لأنا لا نعود نعتبر الانسان جوهراً بسيطاً قائماً بذاته ويتعرف ذاته . وانما نتصور ان وحدته وحدة وظيفية ، ومثل هذه الوحدة لا تفترض ، ابتداء ، تكاثراً في مختلف العناصر التي منها تتألف . وهي لا تسمح فحسب لأجزائها المكونة لها بالتكثر والتعدد وانما تتطلب منها ذلك ، لأن هـــذه الوحدة ديالكتية ، أي هي تعايش بين الاضداد .

يقول هرقليطس : « لا يفهم الناس كيف ان ما تبدد في عدة وجهات قد يعود فيلتئم – يعود الى انسجام رغم التضاد والتباين كما هي الحال في القوس والقيثارة »[1] . ومن أجل أن نوضح هذا الانسجام لا نحتاج أن نثبت تطابق القوى المختلفة التي انتجتها ، او تماثلهـــا . ذلك ان الصور المختلفة من الحضارة الانسانية غير مرتبطة فيما بينها برابطة وحـــدة في طبيعتها ، وانما هي مرتبطة باتحاد في مهمتها الاساسية . واذا كان ثمة توازن في الحضارة الانسانيـــة فهو لا يكون إلا توازنا ديناميـــاً لا استاتيكياً < ثابتاً >. ان ذلك التوازن نتيجة صراع بين قوى متضادة ، غير ان ذلك الصراع لا يطرد « الانسجام الداخلي » الذي يعده هرقليطس : « خيراً

١ ـ هرقليطس، القطعة ٥١ في ديلز : « قطع للفلاسفة قبل سقراط » (الطبعة الخامسة) والترجمة الانجليزية بقلم تشارلس م. بيكويل « مصدر في الفلسفة القديمة » (نيويورك ، ابناء تشارلس سكربنر ١٩٠٧) ص : ٣١ .

من الانسجام الخارجي »[٢] .

لقد حدّ ارسطوطاليس الانسان بأنــه « حيوان اجتماعي » لكن هذا حدٌ غير جامع اذ يقدم لنا فكرة « جنس » ولا يقدم فرقا « نوعياً » . لأن التجمع على هذا النحو ليس نزعة مقصورة على الانسان ولا هــو امتياز للانسان وحده . وإنا لنجد ، فيما يسمى الاحوال الحيوانية ، بين النحل والنمل توزيعاً واضحاً في العمل ونظاما اجتماعيا معقداً ، على نحو مدهش . الا إننا في حال الانسان لا نجد فحسب ما لدى الحيوان من مجتمع عملٍ بل نجد ايضا مجتمع تفكير وشعور . وتمثل اللغة والاسطورة والفن والدين والعلم العناصر والاحوال التي يتكون منها ذلك الشكل العالي من المجتمع ، فهي الوسائل التي بها تتطور اشكال الحياة الاجتماعية الموجودة في الطبيعة العضوية ــ تتطور الى حال جديدة هي حــال الوعي الاجتماعي . ويعتمد وعي الانسان الاجتماعي على عمل مزدوج ، عــلى ادراك التطابق وادراك التمايز . ولا يستطيع الانسان أن يجد نفسه ، لا يستطيع أن يعي فرديته إلا بواسطة الحياة الاجتماعية ؛ إلا أن هذه الواسطة اكثر من قوة خارجيــة موجهة . فيخضع الانسان ــ كما تخضع الحيوانات ــ لقواعد المجتمع إلا انه يزيد عنها بأن له نصيباً فعّالاً في إنجاز أشكال الحياة الاجتماعية ، وبأن له قوة فعّالة على تغيير تلك الاشكال . وتكاد هذه الفعّالية تكون غير ملحوظة في المراحل الفطرية من المجتمع الانساني إذ تكون في أدنى حالاتها ، وكلما مضينا قدماً أخذ هذا المظهر يغدو واضحاً متميزاً ، ومن الممكن أن نتتبع هذا التطور البطيء في جلّ اشكال الحضارة الانسانية . .

ومن المعروف أن كثيراً من الأعمال التي تنجزها الحيوانات تتفوق من بعض الوجوه على أعمال الانسان ، ولا تقف عند حدّ مساواتها فحسب .

---

٢ ــ المصدر نفسه ، القطعة : ٥٤ وعند بيكويل ، نفس المصدر : ٨١

وكثيراً ما أشار المشيرون الى أن النحل في بناء خلاياها تتصرف تصرّف المهندس اللبق محققــةً أرفع صور الدقة والضبط ، ومثل هــذه الفعالية يتطلب نظاماً شديد التعقيد من التنسيق والمشاركة . إلا أننا لا نجد في كل هذه الاعمال الحيوانية تمايزاً فردياً فكلها تنتج على نسق واحد ، وتسير على قواعد لا تتغير . ولا يبقى ثمــة مجال للاختيار الفردي والقدرة الفردية . ولا نلتقي أول آثار من هذا التفرد الا حين نبلغ المراحل العليا من الحياة الحيوانية . وقد يبدو ان ملاحظ فلفجانج كويلر عن القرود الشبيهة بالانسان تثبت ان هناك فروقاً عدة بين ذكاء تلك الحيوانات ومهارتها ، فقد يحل أحدها مسألة لا يحلها آخر ، حتى لنستطيع بصددها أن نتحدث عن « ابتكارات » فردية . الا ان هذا كله لا دخل له في المبنى العــام لحياة الحيوان . فالقانون البيولوجي العــام هو الذي يحدد ذلك المبنى ، وهذا القانون يقول : ان الخصائص المكتسبة لا تقبل الانتقال بالوراثة ، فكل اكتساب مكمّل حصل عليه الكيان العضوي في سياق حياته الفردية مقصور على وجوده ولا يؤثر في حياة النوع . حتى الانسان نفسه غير مستثنى من هذه القاعدة البيولوجية العامــة ، الا أن الانسان استكشف طريقة جديدة ليوطّد أعماله وينمّيها . فهو لا يستطيع أن يحيا حياته دون أن يعبر عنها ، وتكوّنُ الطرق المختلفة من هذا التعبير دائرة جديدة ، لها حياتها الخاصة بها ، لها نوع من الخلود يحفظها بعد زوال الوجود الفردي الفاني . ولذلك نجد في كل الفعاليات الانسانية استقطاباً أساسياً يمكن وصفه في عدة طرق . فقد نتحدث عن التوتر بين الثبات والتطور ، بين الميل الى أشكال ثابتة راسخة من أشكال الحياة وميل الى تحطيم هذا الوضع الجامد؛ ويقع الانسان نهباً متناهباً بين هاتين النزعتين ، واحداهما تريد أن تحفظ الأشكال القديمــة والأخرى تسعى لتوجد أشكالاً جديدة . وهذا صراع

دائم بين المحافظة والابتداع ، بين القوى الحاكية والقوى الخالقة . وتوجد هذه الثنائية في كل مجالات الحياة الحضارية ، اما الذي يختلف فيها فهو النسبة بين العوامل المتضادة . فأحياناً يرجح هذا العامل وأحياناً ذاك ، وهذا الرجحان هو الذي يعين طابع كل شكل ـ الى حد بعيد ـ ويمنح كل شكل سماه الخاصة .

اما الأسطورة والدين البدائي فالنزعة فيهما الى التثبيت والتجميد قوية جداً حتى انها ترجح تمـام الرجحان بالقطب المضاد . ويبدو ان هاتين الظاهرتين الحضاريتين أشد القوى محافظةً في الحيـاة الانسانية . فالفكر الاسطوري من حيث أصله ومبدؤه فكر تقليدي ، إذ ليس لدى الاسطورة من وسيلة لفهم الشكل الحاضر من الحياة الانسانية ولتوضيحه وتفسيره سوى رده الى الماضي البعيد ؛ فما كان ذا جذور في الماضي الاسطوري ، ما كان هنالك منذ بدء البدء ، ما وجد منذ أزمنة موغلة في القدم ، فهو ثابتٌ متأصل لا تحوم حوله ريبة . وإثارة الشك من حوله انتهاك للحرمة لأن العقل البدائي لا يرى شيئاً أقدس من قداسة العمر ، فالعمر هو الذي يمنح الاشياء جميعاً ـ مادية كانت أو نظماً إنسانية ـ قيمتها ورفعتها واستحقاقها الديني والاخلاقي . ومن اجل ان تظل هـذه الرفعة سليمة أصبح لزاماً ان يظل النظام الانساني في شكل واحد لا يتغير ولا يتبدل . فإذا أصيب الاستمرار في ناحية فقد يحطم ذلك جوهرَ الفكر الاسطوري والحياة الدينية . وأي تغيير طفيف قد يصيب نظام الاشياء المقرر يعدّ كارثة من زاوية الفكر البدائي . فكلمات المنطوقة السحرية أو التعويذة أو الرقية ، وكل جزء من عمل ديني ، صلاة كان أو قرباناً ـ كل هذه جميعاً يجب ان تعاد على ترتيب واحد لا يتغير . وكل تغيير فيها قد يعدم قوة الكلمة السحرية أو الشعيرة الدينية ويقضي على سلطانها . وإذن فليس

في الفكر الديني مجال لحرية الفكر الفردي ، فهو يفرض قواعده الثابتة الصارمة التي لا تتبدل لكل شعور انساني فضلاً عن انه يفرضها لكل عمل انساني . وتكون الحياة الانسانية تحت ضغط مستمر ، وتكون محصورة في دائرة ضيقة من متطلبات الامر والنهي ، من المندوبات والممنوعات ، من المحللات والمحرمات . ومع ذلك فان تاريخ الدين يبين لنا ان هذه الصورة الاولى من الفكر الديني لا تعبر بأية حال عن معناه الحقيقي وغايته . ففي هذا الموطن نجد تقدماً مستمراً في اتجاه مضاد ؛ وتخف وطأة « الحرمان » التي وضع فيها الفكرُ الدينيَ والاسطوري البدائي الحياةَ الانسانية تدريجاً ، وفي النهاية تفقد ثقلها كله فيما يبدو ، ويظهر شكل دينامي جديد من الدين يفتح للحياة الدينية والاخلاقية مراداً واسعاً جديداً . وفي مثل هذا الدين الدينامي ترجح القوى الفردية بقوى اللزوم والجمود ، وثمة تبلغ الحياة الدينية دور نضجها وحريتها ، فقد أزالت سحر النزعة التقليدية المحافظة [٣] .

واذا انتقلنا من ميدان الفكر الاسطوري والديني الى اللغة وجدنا هنا هذا السياق نفسه في شكل آخر . فاللغة نفسها قوة من أشد القوى المحافظة الثابتة في الحضارة الانسانية . ولو لا تلك المحافظة لما استطاعت أن تحقق غايتها الاولى، أعني التوصيل ، والتوصيل يتطلب قواعد صارمة ، واذن فلا بد من أن تكون الرموز والاشكال اللغوية ذات ثبات واستمرار لكي تقاوم عدوان الزمن الذي يصدعها ويخربها . ومع ذلك فان التغير الصوتي والتغير السماتي ليسا مظهرين عارضين في تطور اللغة وإنما هما حالتان من حالات التطور ملازمتان ضروريتان . ومن الاسباب الرئيسية لهذا التغير أن اللغة يجب ان تنتقل من جيل الى جيل ، وهذا النقل غير ممكن بنسخ

٣ ـ انظر تفصيل ذلك في الفصل السابع من هذا الكتاب .

الاشكال الثابتة القائمة على حالها ، فان عملية الحصول على اللغـــة تشتمل دائماً على ميل حيوي منتج . حتى أخطاء الطفل متميزة في هذا المجال فانها خير برهان على تلقائية وفعالية لدى الطفل ، وليست عجزاً ناشئاً عن نقص في قوة الذاكرة او الاستعادة . ويبدو الطفل في مرحلة مبكرة نسبياً من مراحل تطوره وقد اكتسب شعوراً بالمبنى العام للغة الأم دون أن يكون، طبعاً ، ذا وعي مجرد بالقواعد اللغوية ، فهو يستعمل كلمات وجملاً لم يكن قد سمعها أبداً وتكون كسراً للقواعد المورفولوجية والنحوية . ولكن في هذه المحاولات نفسهـــا يظهر حس الطفل المرهف للمقايسات ، وفيها يثبت قدرته على إحكام شكل اللغة بدلاً من ان يعيد مادتها تقليداً . فانتقـــال اللغة من جيل الى جيل إذن لا يقارن بنقل ملكية عقار لا يتغير فيه إلا المالك نفسه ولا يلحق طبيعته نفسها أي تغيير . وقد اكد هـــذه النقطة هرمان بول في كتابه « مبادىء تاريخ اللغة » فدلّ بالأمثلة المحسوسة على أن التطور التاريخي للغة يعتمد الى درجة كبيرة على تلك التغيرات البطيئة المستمرة التي تحدث اثناء نقل الكلمات من الآباء الى الابناء . ويرى هرمان بول أن هذه العملية يجب أن تعتبر أحـــد الاسباب الرئيسية في ظواهر الانتقال الصوتي والتغير السماتي [٤]. وفي هذا كله نحس في وضوح شديد بحضور نزعتين مختلفتين ــ الاولى تؤدي الى حفظ اللغة والثانية تؤدي الى تجديدها وبعثها ، وليس بين هاتين النزعتين من تضاد بل بينهما توازن كامل، فهما عنصران وشرطان لازمان في حياة اللغة .

وللمشكلة نفسها وجه جديـــد يتبدى في تطوّر الـــفن . وفي الفن يتغلب العامل الثاني ــ عامل الأصالة والتفرد والخلق ــ على العامل الاول . لا نرضى في الفن بتكرير الأشكال التقليديـــة أو حكايتها وإنما نستشعر

٤ ــ هرمان بول : « مبادىء تاريخ اللغة » (الطبعة الرابعة ١٩٠٩) ص : ٦٣

واجباً جديداً ونستحضر مقاييس نقدية جديدة . لقد قال هوراس في فن الشعر : «التوسط في الشعر أمر لا ترضاه الآلهة أو الناس أو العمد التي تقوم عليها دور الكتب» :

« Mediocribus esse poetis non di, non homines, non concessere columnae » .

ومن المؤكد أن النزعة التقليدية نفسها في هذا الميدان تلعب دوراً هاماً. فالأشكال تنتقل ، كما هي الحال في اللغة ، من جيل الى آخر ، وتتردد نفس الدوافع في الفن مرة إثر مرة . ومع ذلك فأن كل فنان عظيم ، بمعنى ما ، يكوّن عصراً جديداً ، ونحن نعي هذه الحقيقة حين نقارن صور الكلام العادية بلغةٍ شعرية . ما من شاعر يستطيع أن يخلق لغة جديدة كلّ الجدة بل عليه ان يختار الكلمات وعليه أن يحترم القواعد الأساسية في لغته . ولكن الشاعر يمنح هذا كله حياة جديدة فضلاً عن انتحاء جديد . والكلمات في الشعر ليست فحسب هامة بطريقة مجردة ؛ انها ليست دلائل نشير بها الى بعض الموضوعات التجريبية وإنما نلقى هنا نوعاً من الاستحالة قد أصاب الفاظنا المألوفة . كل بيت من شيكسبير وكل قطعة من دانتي أو اوريوستو وكل قصيدة غنائية لجوته ذات صوت خاص . لقد قال وسنج : من المستحيل ان تسرق بيتاً من شيكسبير مثلما يستحيل أن تسرق عصا هرقليس . ومما هو أكثر اثارة للعجب أن الشاعر العظيم لا يعيد نفسه ابداً ، فقد تكلم شيكسبير لغة لم تسمع أبداً قبله ـ وكل شخصية شيكسبيرية تتكلم لغتها التي لا تقارن بغيرها ولا تخطئها الأذن لدى سماعها . وإنا لنسمع من لير ومكبث ومن بروتس وهملت ومن روزاليند وبياتريس اللغة الشخصية التي هي مرآة نفس متفردة . وبهذه الطريقة وحدها يستطيع الشعر أن يعبر عن كل الظلال العديدة من المشاعر الرقيقة المختلفة ، وهي

التي يكون التعبير عنها بطرق أخرى محالاً . وإذا كانت اللغة في تطورها بحاجة الى تجدد مستمر ، فخير مصدر وأعمقه لذلك هو الشعر . الشعر العظيم دائماً يصنع أخدوداً حاداً في تاريخ اللغة أو قل : كسراً محدداً فيه ، وعندما مات دانتي ، وشيكسبير وجوته لم تكن لغاتهم ـ الايطالية والانجليزية والألمانية ـ مثل ما كانت يوم ولدوا .

وكان الفرق بين القوى المحافظة والمجددة التي يعتمد عليها العمل الفني ملموساً دائماً يجد التعبير عنه في نظرياتنا الجمالية . وفي كل العصور وجد تصارع وتوتر بين نظريات المحاكاة والالهام ، أما المحاكاة فتصرح بأن الحكم على العمل الفني يتم حسب قواعد ثابتة دائمة او حسب نماذج كلاسيكية ، وأما الالهام فيرفض كل مقاييس الجمال وقوانينه ، فالجمال فذّ لا قرين له وهو من صنع العبقري ، وهذه الفكرة هي التي أصبحت سائدة ـ بعد صراع طويل بينها وبين النظريات الكلاسيكية قديمها ومحدثها ـ في القرن الثامن عشر ومهدت الطريق لعلم الجمال الحديث . يقول كانت في كتابه « بحث تحليلي في الحكم » : « العبقرية نزعة عقلية فطرية (ingenium) تعطي الطبيعة بواسطتها القاعدة للفن » . وهي « موهبة لانتاج ما لا يمكن وضع قاعدة له ، وليست هي محض قابلية لما يمكن تعلمه عن طريق قاعدة ما ؛ ومن ثم لا بد أن تكون الاصالة اولى خصائصها » . وهذا الشكل من الاصالة هو امتياز الفن وميزه ، ولا يمكن بسطه على ميادين اخرى من الفعالية الانسانية . « ان الطبيعة بواسطة العبقرية لا تصنع قواعد للعلم بل تصنعها للفن ولا تصنعها للفن إلا بمقدار ما هو فن جميل » . قد نقول ان نيوتن عالم عبقري ولكنا في هذه الحال نتحدث مجازياً . « لأننا نستطيع ان نتعلم كل ما قدمه نيوتن في كتابه في مبادىء الفلسفة الطبيعية ، مهما يكن كبر الدماغ

الذي استطاع ان يستكشف تلك المبادىء ، ولكنا لا نستطيع ان نتعلم ان نكتب شعراً الهامياً مهما تكن مبــادىء الفن صريحة واضحة ومهما تكن نماذجه رائعة ممتازة »[٥] .

اما العلاقة بين الذاتية والموضوعية ، بين الفردية والعمومية ، فليست في العمل الفني مثلما هي في عمل العالم . صحيح ان كشوفاً علمية عظيمة تحمل طابع عقل الفرد الذي أوجدها ، فلا نجد فيها فحسب مظهراً موضوعياً جديداً ، وانما نجد ايضاً نزعة عقل فردية ، واحياناً أسلوباً شخصياً ؛ ولكن لهذا كله نسبة سيكولوجية لا تصنيفية . فحين نهــتم بالمحتوى الموضوعي للعلم ننسى تلك الملامح الفردية ونطويها ، لأن من الاهداف الرئيسية للــفكر العلمي استئصال كل العناصر الشخصية والانثروبومورفية . فالعلم يسعى لـكي يتصوّر العــالم – كما يقول بيكون : « من قياس كليّ عــام » ex analogia universi ، لا « من قياس انساني »[٦] ex analogia hominis .

وقد توصف الحضارة الانسانية من حيث هي كل بأنها عملية تحرر ذاتي متدرج لدى الانسان ، وتمثل اللغة والفن والدين والعلم أوجهاً متنوعة في هــذه العملية . ففيها جميعاً يستكشف الانسان قــوة جديدة ويثبتها – قوة يبني بها عالمه – وهو عالم « مثالي » .

ولا تكف الفلسفة عن السعي لايجاد وحــدة أساسية لهذا العالم المثالي ولكنها لا تخلط هذه الوحدة بالبساطة ؛ لأنهــا لا تغفل ضروب التوتر والاحتكاك والمفارقات وأنواع الصراع العميق بين قوى الانسان المختلفة .

---

٥ – كانت : «بحث تحليلي في الحكم» ، الفقرة ٤٦ ، ٤٧ والترجمة الانجليزية بقلم ج.هـ. برنارد (لندن ، مكميلان ١٨٩٢) ص : ١٨٨ – ١٩٠ .

٦ – انظر بيكون : « القانون الجديد » ، الكتاب الأول ، الحكمة : ٤١

وهذه كلها لا ترتد الى مقام مشترك . لأنها تذهب في اتجاهات مختلفــة وتخضع لمبادىء مختلفة كذلك إلا أن هذا التكثر والتباعد لا يدلان على انشقاق وانعدام انسجام ، فكل هذه الوظائف يكمل احدها الآخر ويتممه، وكل واحد يفتح أفقاً جديداً ويرينا مظهراً جديداً من مظاهر الانسانية . فيكون المتنافر منسجماً مع نفسه وتتبادل الأضداد اعتمادهـــا بعضها على بعض ولا تتبادل مناهضة احدها الآخر ، ويكون الأمر كما قال هرقليطس « انسجام في تضاد كحال القوس والقيثارة » .

فهرس تفصيلي للمحتويات

فهرس الاعلام

ت

ث

ج

د

ل

م

ن

هـ

المصادر والمراجع

Alexander, S.,

Beauty and other Forms of Value — الجمال وأشكال اخرى من القيم

Aristotle: Metaphysics — ما وراء الطبيعة

— Nicomachean Ethics — الاخلاق الى نيقوماخس

— Poetics — كتاب الشعر

Aurelius, Marcus: Ad Se Ipsum — الى نفسه

Babbit, Irving: The New Laokoon — اللاوكون الجديد

Bacon: Novum Organum — القانون الجديد

Bally, Charles: Le Langage et la Vie — اللغة والحياة

Bergson: Essai sur les données immédiates de la conscience — مقال في الخواطر الآنية عن الضمير

— Les deux Sources de la morale et de la religion — مصدرا الاخلاق والدين

Bernheim: Lehrbuch der historischen Methode — موجز في المنهج التاريخي

Bernays, Jakob: Zewi Abhandlungen über die Aristotelische Theorie des Dramas — بحثان في النظرية الارسطوطاليسية في الدراما

Bloomfield: Language — اللغـــة

Bosanquet, Bernard: Three Lectures on Aesthetics — ثلاث محاضرات في علم الجمال

Bowman, Archibald Allan: Studies in the Philosophy of Religion — دراسة في فلسفة الدين

Breasted, James Henry: Development of Religion and Thought in Ancient Egypt — تطور الدين والفكر في مصر القديمة

Breitinger & Bodmer: Diskurse der Maler — حديث الرسامين

Brugmann, K. and Osthoff, H.: Morphologische Unter Suchungen — ابحاث مورفولوجية

Brunot, F.: La pensée et la langue — الفكر واللغة

Bukle: History of Civilization in England — تاريخ المدنية بانجلترة

Burckhardt, Jakob: Weltgeschichtliche Betrachtungen — افكار في تاريخ العالم

Burnet, John: Early Greek Philosophy — الفلسفة الاغريقية القديمة

Bury, J. R.: The Ancient Greek Historians — المؤرخون اليونان القدماء

Bywater, Ingram: Aristotle on the Art of Poetry — ارسطوطاليس في فن الشعر

Cassirer, E.: Descartes — ديكارت

— Die Begriffsform im mythischen Derken — صورة الخاطر في الفكر الاسطوري

— Die Philosofie der Aufklärung — فلسفة المعرفة

— Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge — اليقظة الافلاطونية في انجلترا ومدرسة كيمبردج

— Einstein's Theory of Relativity — نظرية النسبية لاينشتين

— Individuum und Kosmos der Philosophie der Renaissance — الفرد والكون في فلسفة عصر النهضة

— Philosophie der Symbolischen Formen فلسفة الاشكال الرمزية
— Sprache und Mythos اللغة والاسطورة
— Substanzbegriff und Funktionsbegriff المادة والوظيفة
— Zur Logik der Kulturwissenschaften منطق التاريخ الحضاري
Cassirer, H. W.: A Commentary on Kant's « Critique of Judgment » تعليق على كتاب بحث تحليلي في الحكم لكانت
Characters and Events of Roman History, from Caesar to Nero شخصيات التاريخ الروماني وأحداثه من قيصر الى نيرون
Codrington, R. H.: The Melanesians الميلانيزيون
Collingwood, R. G.: The Principles of Art مبادىء الفن
Comte: Cours de philosophie positive اتجاه الفلسفة الوضعية
— Lettres à Valat رسائل الى فالا
Conway, William M.: Literary Remains of Albrecht Dürer بقايا ادبية من كتابات البرخت ديرر
de Coulanges, Fustel: La Cité antique الدولة القديمة
Dante: Paradiso الفردوس
Darwin: The Variation of Animals and Plants under Domestication تغير الحيوانات والنباتات لدى تألفها
Descartes, Regulae ad directionem ingenii قواعد لتوجيه العبقرية
Dewey, J.: Experience & Nature التجربة والطبيعة
— Human Nature & Conduct الطبيعة الانسانية والسلوك الانساني
Dhalla, M. N.: History of Zoroastrianism تاريخ الزرادشتية
Diderot: Pensées sur L'interprétation de la nature خواطر في تفسير الطبيعة

Diels: Die Fragmente der Vorosokratiker — قطع للفلاسفة الذين كانوا قبل سقراط

Dove: Ausgewählte Schriftchen — مقالات مختارات

Durkheim: Les formes élémentaires de la vie religieuse — الاشكال الاولية للحياة الدينية

Ferrero: Grandezza e decadenza di Roma — عظمة روما وانحطاطها

Frazer: The Golden Bough — الغصن الذهبي

— Lectures on the Early History of Kingship — محاضرات في التاريخ المبكر للملكية

Freud: Totem and Tabu — الطوطم والمحرم

Fueter, ed.: Geschichte der Neueren Historiographie — تاريخ علم التاريخ الحديث

Galileo: Dialogo dei due massimi sistemi del mondo — حوار في النظامين العظيمين في الكون

Gardiner, Alan H.: The Theory of Speech and Language — نظرية الكلام واللغة

Gasset, Ortega y: La dezhumanizacion del' arte — سلب العنصر الانساني من الفن

Gilbert, Katherine: Studies in Recent Aesthetic — دراسات في علم الجمال الحديث

Gillen, F. J. and Spencer, Sir Baldwin: The Native Tribes of Central Australia, The Northern Tribes of Central Australia — القبائل الاصلية في اواسط استراليا والقبائل الشمالية في اواسط استراليا

Goethe: Sprüche in Prosa — اقوال منثورة

— Von deutscher Baukunst — في فن العمارة الالماني

Goldstein, Kurt: Human Nature in the Light of Psychopathology الطبيعة الانسانية في ضوء علم الامراض النفسية

Gooch, G. P.: History and Historians in th: Nineteenth Century التاريخ والمؤرخون في القرن التاسع عشر

de Groot, J. J. M.: The Religion of the Chinese دين الصينيين

— The Religious System of China النظام الديني في الصين

Gundolf, Friedrich: Caesar, Geschichte Seines Ruhm قيصر ، تاريخ شهرته

Haldane, J. B. S.: The Causes of Evolution اسباب التطور

Hall, F. H. & Howe, Maud: Laura Bridgman لورا بردجمان

Harrison, Jane Ellen: Prolegomena to the Study of Greek Religion مقدمة لدراسة الدين الاغريقي

Hasse, H. & Scholz, Heinrich,: الازمة في مبادىء أسس الرياضيات اليونانية Die Grundlagen Krise der griechischen Mathematik

Hegel: Rechtsphilosophie فلسفة القانون

Helmholtz: Treatise on Physiological Optics مقال في البصريات الفيزيولوجية

Herder: Über den Ursprung der Sprache في اصل اللغة

Hering, Ewald: Über das Gedächtnis als eine allgemeine Funktion der organischen Materie في الذاكرة من حيث هي وظيفة عامة للمادة العضوية

Hildebrand, Adolf: Das Problem der Form in der bildenden Kunst مشكلات الصورة في الرسم والنحت

Hjelmstev: Principes de grammaire قواعد النحو العام

Homer: The Odyssey الاوديسة

Humboldt: Humboldt's Gesammelte Schriften مجموعة مؤلفات همبولت

Hume: Treatise on Human Nature — مقال عن الطبيعة الانسانية

Jerusalem, Wilhelm: Laura Bridgman - Erziehung einer Taubstumm - Blinden — لورا بردجمان ـ في تعليم الصم والبكم والعميان

Jespersen: Language, Its Nature, Development and Origin — اللغة : طبيعتها وتطورها وأصلها

— , The Philosophy of Grammar — فلسفة النحو

— , Progress in Language — التقدم في اللغة

Jevons, F. B.: An Introduction to the History of Religion — مقدمة لتاريخ الدين

Joël, Karl: Jakob Burckhardt als Geschichtsphilosoph — يعقوب بركهارت فيلسوفاً في التاريخ

Kant: Critique of Judgment — بحث تحليلي في الحكم

— , » » Practical Reason — بحث تحليلي في العقل العملي

— , » » Pure » — » » الفكر الخالص

— , Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Vorrede — المبادىء المتافيزيقية في العلم الطبيعي ـ المقدمة

— , Prolegomena to Every Future Metaphysics — مقدمة لكل اتجاه متافيزيقي يجد

Koehler, Wolfgang: Optische Untersuchungen am Schimpansen und am Haushuhn — بحث بصري عن الشمبانزي والفراخ البيتية

— , Zur Psychologie des Schimpansen — سيكولوجية الشمبانزي

Keller, Helen: The Story of my Life — قصة حياتي

Keynes: A Treatise on Probability — رسالة في الاحتمال

Klein, Felix: Vorlesungen über die Entwicklung der Mathematik — محاضرات في تطور الرياضيات في القرن التاسع عشر

de Laguna, Grace: Speech, Its Function & Development — الكلام ، وظيفته وتطوره

Lamprecht: Alte und neue Richtungen in der Geschichtswissenschaft — النزعات القديمة والحديثة في علم التاريخ

— , What is History — ما التاريخ

Lamson, Mary Swift: Life and Education of Laura Dewey Bridgman — حياة لورا ديوي بردجمان وتعليمها

Lange, Konrad: Das Wesen der Kunst — جوهر الفن

Langer, F.: Intellectual Mythologie — الميثولوجيا العقلية

Lefebre, Gustave: Fragments d'un manuscrit de Ménandre, découverts et publiés — قطع من مخطوطة لميناندر كشفت ونشرت

Leibniz: Nouveaux essais sur l'entendement humain — مقالات جديدة في الانتباه الانساني

Lèvy-Bruhl: Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures — الوظائف العقلية في المجتمعات البدائية

— , La mentalité primitive — العقلية البدائية

— , La philosophie d'Auguste Comte — فلسفة اوغست كومت

Lippmann, E. O. von: Entstehung und Ausbreitung der Alchimie — اصل علم الصنعة وانتشاره

اصل منطق افلاطون ونموه، مع بحث في اسلوب افلاطون وترتيب كتاباته زمنياً

Lutoslawski, W.: The Origin and Growth of Plato's Logic, with an Account of Plato's Style and of the Chronology of His Writings

Major, David R.: First Steps in Mental Growth — الخطوات الاولى في النمو العقلي

Malinowski: Crime and Custom in Savage Society — الجريمة والعادة في المجتمع المتوحش

— , The Foundations of Faith & Morals اسس الايمان والاخلاق

— , Myth in Primitive Psychology الاسطورة في سيكولوجيا البدائيين

Marett, R. R.: Faith, Hope & Charity in Primitive Religion الايمان والرجاء والاحسان في الدين البدائي

— , The Threshold of Religion عتبة الدين

Meinhof, C.: Grundzüge einer vergleichenden Grammatik der Bantu - Sprachen مخطط عام من النحو المقارن للغات البانتو

Meyer, Eduard: Zur Theorie und Methodik der Geschichte في نظرية التاريخ ومنهجه

Minor, J. (ed.) : Prosaische Jugendschriften النتاج النثري في عهد الشباب

Mises, von: Wahrscheinlichkeit, Statistik und Wahrheit الاحتمال والاحصائيات والحقيقة

Montaigne: Essais مقالات مونتين

Morison, S. E.: The Oxford History of the United States تاريخ اكسفورد للولايات المتحدة

Müller, F. Max: Contributions to the Science of Mythology اسهامات في علم الميثولوجيا

— , Lectures on the Science of Religion محاضرات في علم الدين

Murray, Gilbert: Five Stages of Greek Religion خمس مراحل من الدين الاغريقي

Nietzsche: Unzeit gemasse Betrachtungen افكار في غير اوانها

— , The Will to Power ارادة القوة

Neugebauer, Otto: Vorgrienchische Mathematik الرياضيات قبل عهد الاغريق

Newton: Principia مبادىء نيوتن

Otto, Rudolf: Das Heilige المقدس

Parker, De Witt H.: The Principles of Aesthetics مبادىء علم الجمال

Pascales: Pensées افكار

Paul, H.: Prinzipien der Sprachgeschichte مبادىء تاريخ اللغة

Philosophy and History, Essays Presented to Ernest Cassirer الفلسفة والتاريخ، مقالات قدمت لارنست كاسيرر

Planck, Max: Die Einheit des physikalischen Weltbildes وحدة العالم المادي

Plato: Apology الدفاع

— , Phaedrus الفيدروس

— , Philebus فيلبس

— , Republic الجمهورية

— , Symposium المــأدبة

Pott, A. F.: Etymologische Forschungen aus dem Gebiete der indogermanischen Sprachen دراسات ايتمولوجية في اللغات الهندية الجرمانية

Prescott, F. C.: Poetry and Myth الشعر والاسطورة

Reden und Aufsätze مجلد يحوي خطباً ومقالات

Révész, G.: Die menschlichen Kommunikationsformen und die sogenannte Tiersprache صور التفاهم الانساني وما يسمى لغة الحيوانات

Richards, I. A. and Ogden, C. K.: The Meaning of Meaning معنى المعنى

Richards, I. A.: Principles of Literary Criticism مبادىء النقد الادبي

Richert: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung عملية تكوين الافكار العلمية وحدودها

Robertson - Smith, W.: Lectures on the Religion of the Semites — محاضرات في دين الساميين

Rohde, Erwin: Psyche. The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks — مذهب الارواح والاعتقاد بالخلود لدى الاغريق

Santayana: The Sence of Beauty — الاحساس بالجمال

Sapir, Edward: Language — اللغـــة

de Saussure, Ferdinand: Cours de linguistique générale — اتجاه علم اللغة العام

Scheler, Max: Die Stellung des Menschen im Kosmos — مواقف الانسان في الكون

Schiller: Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen — رسائل في التثقيف الجمالي لبني الانسان

Schlegel, Friedrich : Uber die Sprache und Weisheit der Inder — في لغة الهند وحكمتها

Schleicher, August: Die Darwinische Theorie und die Sprachwissenschaft — نظرية داروين وعلم اللغة

Semon: Die mnemischen Empfindungen — الخواطر عن طريق الذاكرة

— , Mneme — الذاكرة

Seneca: Ad Marciam de consolatione — الى مرقيون في السلوان

Shaftesbury: Characteristics — مميزات

— , The Moralists — الاخـــلاقيون

Shakespeare: Midsummer Night's Dream — حلم منتصف ليلة صيف

Sommerfeld, Arnold: Atomic Structure and Spectral Lines — المبنى الذري وخيوط الطيف الشمسي

den Steinen, Karl von: Unter den Naturvölkrn Zentral - Brasiliens — بين البدائيين في البرازيل الوسطى

Stern, William: Psychology of Early Childhood سيكولوجية الطفولة الاولى

Sterrett, J. Macbride: The Ethics of Hegel, Translated Selections from his Rechtsphilosophie علم الاخلاق عند هيجل ـ مختارات مترجمة من كتاب فلسفة القانون

Taine: De l'Intelligence في الذكاء

— , Histoire de la Litterature Anglaise تاريخ الادب الانجليزي

— , Philosophie de l'Art فلسفة الفن

Thorndike, Edward L.: Animal Intelligence ذكاء الحيوان

Thorndike, Lynn: A History of Magic and Experimental Science تاريخ السحر والعلوم التجريبية

Tylor, Edward Burnett: Primitive Culture الحضارة البدائية

Uexküll, Johannes von: Theoretische Biologie نظريات بيولوجية

— , Umwelt und Innenwelt der Tiere في الحيوانات وفيما حولها

Urban, W. M.: Language & Reality اللغة والحقيقة

Vendryés: Le langage اللغـــة

Walzel, O.: German Romanticism الرومنطيقية الالمانية

Wemer, Heinz: Comparative Pcychology of Mental Development السيكولوجيا المقارنة للتطور العقلي

Weyl, Hermann: Das Kontinuum. Kritische Untersuchungen über die Grundlagen der Analysis الاستمرار ، ملاحظات نقدية في اسس التحليل

Winckler, Hugo: Die babylonische Geisteskultur in ihren Beziehungen zur Kulturentwicklung der Menschheit المدنية البابلية وصلتها بتطور الحضارة الانسانية

صورة السماء والكون لدى قدماء البابليين باعتبارها اساساً للفكر والميثولوجيا لدى كل الشعوب
Winckler: Himmelsbild und Weltenbild der Babylonier als Grundlage der Weltanschauung und Mythologie aller Volker

اثر المكافآت الرمزية على الشمبانزي
Wolfe, J. B.: Effectiveness of Token - rewards for Chimpanzees

مبادىء تاريخ الفن
Wölfflin, Heinrich: Kunstgeschichtliche Grundbegriffe

الشمبانزي
Yerkes, Robert M.: Chimpanzees

القرود العليا
Yerkes, A. W. and R. M.: The Great Apes

ف. ب. (٥٧)

مطبعـــــــــــة صيتاني الجديدة – شارع الشدياق – خندق الغميق – بيروت ١٩٦١/٨/٢٠

هذا الكتاب ..

الاسطورة والدين واللغة والفن والتاريخ والعلم – هذه جميعاً تمثل في رأي كاسيرر « اشكالاً – او صوراً – رمزية » للحضارة الانسانية . وهي على تكثرها وتضارب مظاهرها ذات « وحدة » ولا بد لفلسفة المعرفة من ان تدرسها لكي توجد هذه الوحدة الوظيفية التي تربطها فيما بينها ، ولكي تبين الوضع الموضوعي لكل شكل منها .

وقد اصبحت الحاجة ملحة الى ايجاد هذه الوحدة بعد ان كثرت ضروب المعرفة الانسانية وذهب كل مفكر يحاول ان يحل « مشكلة الانسان » عن طريق علم واحد فحسب : فعالم النفس يرى في علمه المفتاح الوحيد لذلك ، والانثربولوجي يؤمن بأن ميدانه هو الميدان الوحيد الذي يهيىء له الوصول الى معرفة الانسان ، وهكذا .

وتتجلى هذه المحاولة في هذا الكتاب الموجز الذي يعتبر « مدخلاً » لفلسفة الحضارة الانسانية ، ولكنه على ايجازه غني بالعمق وسعة الاطلاع حافل بالفوائد في شتى تلك الميادين وقد شاء المؤلف ان يضع افكاره على نحو مبسط رغبة منه في أن لا يقصر كتابه على دارسي الفلسفة وحدهم ، ليعم به النفع الفائدة . فهو حقيق بالقراءة المتأنية الدقيقة .

كتاب جدير بالقراءة



الثمن : ٠٫٠٠ ل ٫ س ٠